

العدد العاشر

مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

«تصدر مرة كل سنة»

*

الاشتراكات :

في المغرب : 20 درهما
في المغرب العربي : ما يعادل 20 درهما + رسوم الارسال
في الخارج : ما يعادل 40 درهما + رسوم الارسال

العنوان : مجلة كلية الآداب
3 زنقة بن بطوطة ــ الرباط ــ المغرب
الحساب البريدي : Z 45631 (كلية الآداب) الرباط


مجلة
كلية الآداب
والعلوم الإنسانية



العدد 10

1984

(*) نشير إلى أن العدد التاسع من هذه المجلة صدر سنة 1983 عوض 1982


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهـرس

بحـوث أسـاسـيـة :

حـانــون والمغـرب
مولاي رشيد المصطفَى.......... 9
حفريات عن شخصية يعقوب المنصور (2)
محمـد زنيبـر.................. 25
المثقف المخزني وتحديث الدولة ــ بدايات السلفية الجديدة في المغرب
سعيد بنسعيـد.................. 45
من الأدب العربي ــ العبري ، أبو هرون موسَى بن يعقوب بن عزرة وكتابه : المحاضرة والمذاكرة
أحمـد شحـلان................ 65
التاريخ والسياسة في فكر ابن حزم
سالـم يفـوت.................. 99
عبد الرحمن بن زيدان ، مؤرخا سياسيا
مصطفَى الشابي................ 135
حول احدَى القبائل البربرية : نفوسة ــ مجالها الجغرافي وعلاقتها بالسلطة المركزية
محمـد حسن.................. 149
ظاهرة الحيز في الخرافة الشعبية
الشاذلي مصطفَى.............. 169

كتب ومجلات :

مجلة جغرافية المغرب ــ عرض حول العدد السادس 1982 ــ السلسلة الجديدة

حسن بنحليمة................. 181

أنشطة الشعب :

اعداد أفا عمر

1 ــ أنشطة شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس......... 189
(ملاحظات حول بحوث السنة الرابعة)

2 ــ أنشطة شعبة الجغرافية 216

3 ــ أنشطة شعبة الانجليزية.................................. 218

4 ــ أنشطة شعبة اللغة الاسبانية........................... 221

بحوث أساسية

مولاي رشيد المصطفى

حانون والمغرب

نص رحلة حانون، من النصوص المشهورة والمعروفة في العصر القديم، الا أننا لانعرف منها الا الترجمة الاغريقية، الأمر الذي أدى الى كتابة مقالات عديدة ومتناقضة في آن واحد، نعرف منها لحد الآن سبعة وعشرين مقالة، تم نشرها ما بين سنة 1882 وسنة 1979. والرحلة في مجال محدود تدل على سفر بحري تكون غايته الاطلاع على آفاق جديدة من الأقاليم المجهولة. وفي اطار أوسع وزيادة على جانب الاستكشاف هنالك نية القيام بتقرير للرحلة يكون بمثابة وثيقة تاريخية وجغرافية.

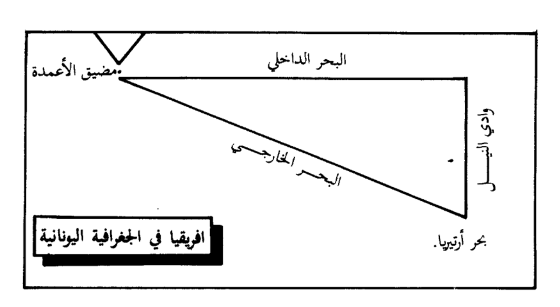
وكانت للرحلات القديمة (هميلكون، بتياس، سطاسبيس، نيارك..) *(Néarque, sataspès Pythéas, Himilcon)* أهداف مختلفة. ففي الميدان الجغرافي، حاول القدماء الخروج من البحر الأبيض المتوسط، لأنه لم يكن يعرف آنذاك عالم آخر غير العالم المأهول أو الواكومين *Oikoumène*[1] والمجاور لضفاف هذا البحر[2]. ويشكل مضيق جبل طارق المنفذ الوحيد للخروج من العالم المأهول، لذا نظمت رحلات في اتجاه الشمال أي نحو الجزر البريطانية (هيملكون، بتياس *Pythéas, Himilcon*) وجنوبا، قصد التعرف على الشواطىء الغربية الافريقية (أوتيميناس سطاسبيس — حانون *Euthymenas, Sataspès*) كما ظهرت في اطار الجغرافيا البشرية حركة الاستيطان التي اهتمت بها على الخصوص شعوب الشرق الأدنى، وكانت الأراضي الغربية : افريقيا الشمالية، شبه القارة الايبيرية، هدف هذه الشعوب المغتربة. كما تمحورت الرحلات في الميدان الاقتصادي حول البحث عن المواد الأولية المعدنية منها (الذهب والفضة) والفلاحية (الحبوب والحيوانات).

---

(1) *Oikoumène* : العالم المعروف عند القدماء والمطل على البحر الداخلي أو البحر الأبيض المتوسط.

(2) انظر جغرافية سطرابون فيما يتعلق بهذا البحر.

لذا، طرحت منذ العصر القديم، مشكلة الطواف البحري حول افريقيا. وقد تخيل القدماء حلا سهلا مادامت «الكرطوغرافيا» التقليدية استنادا الى الجغرافيا الرياضية[3] ترسم آنذاك قارة افريقيا على شكل مثلث مستقيم الزاوية ومكون من وادي النيل الى بحر ارتيريا (المحيط الهندي) والبحر الداخلي (الأبيض المتوسط) والبحر الخارجي (الأطلسي). ففي هذا الاطار، كانت محاولات



بحرية عديدة، تهم على الخصوص الشواطىء الغربية للقارة الليبية[4].

☐ **رحلة الفرعون نكاوو *Néchao*** (**610 ـ 594 ق.م**) : الذي أمر بتحقيق الطواف حول افريقيا خروجا من بحر أرتيريا، ثم الاتجاه نحو مضيق الأعمدة[5] والبحر الداخلي وأخيرا مصر. الا أن الرحلة مشكوك في نجاحها.

☐ **رحلة سطاسبيس سنة 480 ق.م.** أمر بتنظيمها الملك الفارسي كسركسيس ***Xerxés*** وقام بتنفيذ هذه الرحلة سطاسبيس *Sataspès* الذي تمكن من الخروج من مضيق الأعمدة ووصل الى نقطة مجهولة من الشاطىء الأطلسي غير أنه قرر الرجوع الى مصر، دون أن يتمكن من تحقيق الطواف.

☐ **رحلة أودوكس دي سزيك *Eudoxe de cyzique*** التي عرفت فشلا آخر بعد أن اقتصرت على الشواطىء الأطلسية المغربية.

---

(3) كانت الجغرافية الرياضية أو العلمية في العصر القديم، تعطي أشكالا هندسية للقارات والبلدان، فعلى سبيل المثال، نشير أن شكل القارة الافريقية، كان مثلثا.

(4) القارة الليبية أو ليبيا، هي افريقيا عند الجغرافيين القدماء والقارات الثلاثة المعروفة آنذاك هي : آسيا وأوروبا وليبيا.

(5) مضيق الأعمدة أي مضيق جبل طارق أو البوغاز حاليا نسبة الى العمود الشمال أي كالبي أو جبل طارق باسبانيا، والى العمود الجنوبي أو أبيلا أو أبيليكا سبتة بالمغرب.

وأخيرا ينتهي مع سطرابون **Strabon** حلم الطواف حول افريقيا، حيث يقول هذا الجغرافي :
«ان كل من حاول استكشاف الشواطىء الغربية الافريقية، ابتداء من الخليج العربي (البحر الأحمر) أو أعمدة هرقل، الا وعدل عن مشروعه لصعوبة الملاحة، وقرر الرجوع الى نقطة بداية رحلته». الكتاب الأول. الفصل 32 من الجغرافيا.

☐ **الرحلة القرطاجية** : يرجع تاريخها الى سنة 500 أو 480 ق.م... وقد احتفظ بالنص الأصلي في معبد قرطاجة، وللترجمة الاغريقية نسختان : نسخة موجودة الآن بروما، والنسخة الثانية بلندن. والنص معروف عند بعض المؤلفين القدماء لاسيما اللاتين منهم، اذ يقول لنا بليني الأقدم ***Pline l'ancien*** في هذا الصدد :

«لقد قرر حانون، عندما كانت قرطاجة في عصرها الذهبي أن يبحر ابتداء من قادس وأن يتجه الى حدود الخليج العربي.»[6] أما الأسلوب، فظاهرته العامة تكمن في الايجاز، حيث أن النص خال من كل ميزة أدبية، وهو عبارة عن تقرير جاف يشتمل على معلومات جغرافية متعلقة بالشاطىء الجنوبي لما وراء أعمدة هرقل.

انه من المحقق أن التاريخ المغربي يبتدىء بالوجود الفينيقي على الشواطىء المغربية. فبعد عبور مضيق الأعمدة، أسس الفينيقيون مستعمرة **لكسوس *Lixus*** على الضفة اليمنى لوادي لوكوس الحالي. ولقد أكد التحليل العلمي للأثار أن المدينة الفينيقية عاصرت القرن الثامن ق.م.[7] كيف كان المغرب في ذلك العصر ؟ ان المصادر الفينيقية منعدمة في هذا المضمار. لذا، فنحن نجهل كل شيء يتعلق بالمظاهر البشرية والجغرافية لهذه الفترة.

ولقد كان من الضروري انتظار القرن الخامس ق.م. لتكون بين أيدينا أول وثيقة حول الجغرافية القديمة للمغرب، الا وهي رحلة حانون — كما قلنا ذلك — التي أدت الى مواقف عديدة ومتناقضة في نفس الوقت.

لقد أثار تقرير حانون ثلاث فئات من النقاد.

— **الفئة الأولى** : حاولت أن تركز جهودها حول تحليل كل الفقرات القديمة والخاصة بالرحلة عساها أن تجيب عن السؤال الآتي : هل حانون، ملك القرطاج، أتى أم لا الى المغرب ؟ وبتعبير آخر، هل نص رحلة حانون حقيقة أم مجرد اختراع ؟ ان مثل هذا الموقف لايهمنا بالذات، مع أنه من الضروري التذكير ببعض الأفكار المتناقضة والخاصة بالرحلة القرطاجية. هناك كبار

---

(6) تاريخ الطبيعة.

(7) *M. Ponsich, **Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région**, Paris, C.N.R.S., 1970, p.67.*

المؤلفي القدماء الذين اتخذوا موقف الصمت ازاء هذا السفر، أمثال هيرودوت، *Hérodote* سطرابون *Strabon* بطليموس *Ptolémée* وحتى وان ذكروه، لم يلبثوا أن أعلنوا عن نوع من الشك، ذلك ما فاه به بليني الأقدم : «لقد وجد تقرير لحانون الذي أمر بالقيام بالطواف حول افريقيا، وبناء على شهادته، زعم جل الكتاب الاغريق واللاتين — من بين الأساطير العديدة — أنه أسس مدنا كثيرة في هذه النواحي.»(8) ويتجلى نفس الموقف من المؤلف القديم ارستيد حيث يقول : «لقد وصف القرطاجيون الذين أبحروا خارج مضيق قادس أشياء كثيرة، أحيانا، لامعقولة.»(9)

ومن الملاحظ أن شك القدماء يتعارض غالبا مع ثقة بعض المؤلفين المعاصرين في نجاح المحاولة البحرية القرطاجية. لقد علق فيفيان دي سان مارتان *Vivien de Saint Martin* في كتابه المشهور *Les Explorateurs de l'Antiquité* على الرحلة فقال : «يشكل هذا التقرير رغم ايجازه أحد النصوص الجغرافية النفيسة التي ورثناها عن العصر القديم.»(10) ويقول سطفان كزال *Stéphane Gsell* في نفس الاطار : «إن نص رحلة حانون هو فريد من نوعه فيما يتعلق بوصف الشواطىء الافريقية الغربية لجنوب المغرب.»(11) واتخذ جيروم كاركوبينو *Jérome Carcopino* موقفا مماثلا في كتابه *Le Maroc antique* حيث قال : «تشكل رحلة حانون أحسن وثيقة وهي بمثابة شهادة الازدياد لتاريخ المغرب».(12)

وهنالك، طبعا مواقف معارضة لصحة الرحلة القرطاجية، ذلك ما ورد في كلمة طوكسي *Tauxier* : «يشكل هذا النص مجموعة من الفقرات تتسم بالكذب والأغلاط البليدة.»(13) كما أيد هذه الفكرة ريمون موني : «أن نص رحلة حانون عبارة عن أكبر أكذوبة في تاريخ الملاحة للعصر القديم».(14)

هذا فيما يخص الفئة الأولى التي اهتمت باشكالية صحة الرحلة.

— **الفئة الثانية** : قامت بدراسة الظروف الواقعية للملاحة بجانب الشواطىء الافرقية الغربية المغربية منها والصحراوية (من المضيق الى شواطىء السنيغال). وأحسن ممثل لهذه الفئة هو جيروم

---

(8) نفس المرجع، V، 8.

(9) *Aristide, Orat. XXVI*

(10) ذكره، *R. Mauny, **Les siècles obscurs de l'Afrique noire**, Paris, 1971, p.197.*

(11) *S. Gsell, **Hérodote**, Alger, 1914, p.233.*

(12) *J. Carcopino, **Le Maroc antique**, Paris, 1944, p.57.*

(13) *H. Tauxier, «Les deux rédactions du Paupie d'Hannon», **Revue africaine**, Alger, 1882, p.25.*

(14) نفس المرجع، *100, p*

كاركوبينو **Jérome Carcopino** الذي ينطلق من المبدأ الأساسي الآتي : كانت قرطاجة عازمة على أن تترك طريق الذهب في اتجاه افريقيا السوداء، قضية تتسم بالسرية التامة. الا أن هذه الفكرة غير مقنعة، بدليل أن الرومان فيما بعد، كان بامكانهم أن يتعرفوا على نفس الطريق بواسطة قرطاجيي قادس **Cadix** ولكسوس **Lixus** الذين كانوا على علم بما كان يجري بجوار الشواطىء الافريقية الغربية. يدل هذا الصمت في غالب الأحيان على قلة المواصلات بين عالم البحر الأبيض المتوسط وشواطىء افريقيا الغربية. ومن جهة أخرى، فبالنسبة لجروم كاركوبينو **Jérome Carcopino** فان حانون، قد حقق رحلته[15] على مراحل : فبعد مغادرة مضيق الأعمدة، أسس ثيميا ثريون **Thymiatérion** في الموقع الحالي للمهدية الموجودة على الضفة اليسرى لوادي سبو، ثم أبحر الى رأس سولاييس **Soleis** (كانتان **Cantin** بدوزة)، ثم قرر العودة الى لوكوس — لكسوس، وأثناء الرجوع أسس كاركون تايكوس **Karikon Teikos** (آسفي) : وأكرا **Akra** (الجديدة) وأرامبيس **Arambis** (سلا) ثم مليتا **Melitta** وجيتا **Gytta** لجنوب رأس سبارطيل **Spartel** وبلكسوس نظم مع اللكستيين **Lixites** (التراجمة) الرحلة الثانية الاستكشافية في اتجاه جزيرة سرني. وبعد زيارة **الكرتيس** بالسنيغال، رجع الى هذه الجزيرة، ومن هنا أبحر الى أقصى الجنوب، أي نحو عربة الآلهة (جبل الكاميرون) والقرن الجنوبي، ان هذا الموقع الأخير، قد أزال القناع عن تأثير الجغرافية اليونانية على نص الرحلة. ان حانون قد أوشك أن يصل الى مصر لأن القرن الجنوبي يوجد بجنوب البحر الأحمر، وبتعبير آخر، قد أوشكت الرحلة أن تنجح بعملية الطواف حول افريقيا. الا أن حانون قرر الرجوع الى مضيق الأعمدة.

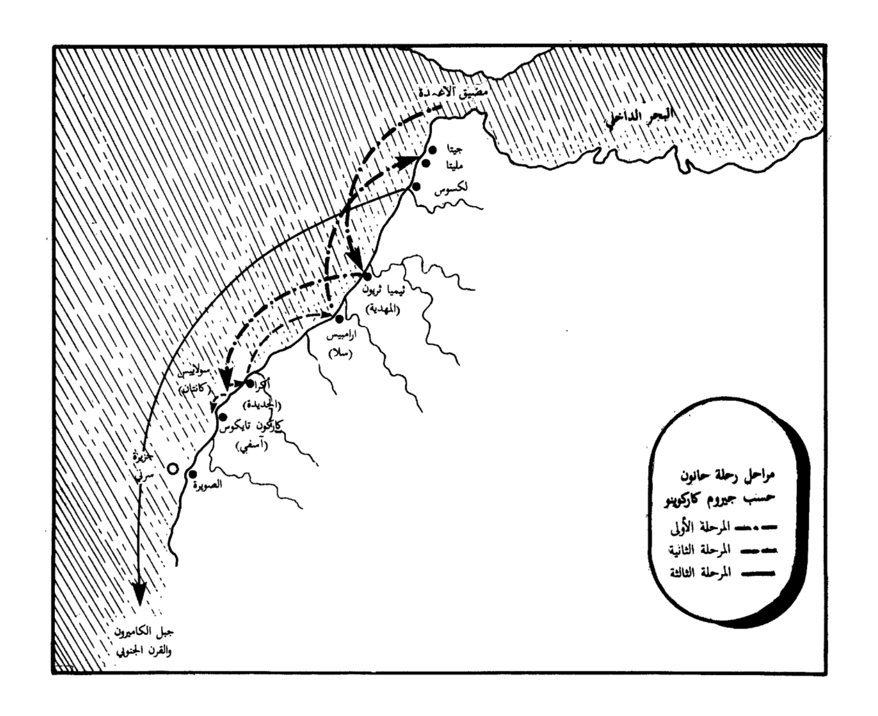
ان هذا الفشل يفسر لنا بعض المشاكل الأساسية التي واجهها علماء الاغريق فيما يخص الشكل العام للقارة الافريقية. وبتعبير آخر يترجم شكل ليبيا الهندسي عن نوع من القصور في المعلومات الخاصة بالغرب الافريقي، لقد أعطى المؤلفون القدماء لليبيا شكل مثلث ذي زاوية قائمة أو شكل مربع منحرف، أما فيما يخص الشكل الأول، فان وتر المثلث (الضلع الذي يواجه الزاوية القائمة) هو عبارة عن خط يجمع ما بين رأس سبارطيل ورأس نوطوكراس **Noutocras** أو رأس غردافوي **Guardafui** أي باب المندب حاليا[16]. ويجمع الشكل الثاني في جنوبه لكسوس بالقرن الجنوبي.

---

(15) حول فقرات النص لتقرير الرحلة، راجع كلا من *R. Roget, **Le Maroc chez les auteurs** anciens Paris, Les Belles Lettres, 1924, p.17 - 18 ; et,*

*J. Desanges, **Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique** .Paris, De Boccard, 1978, p. 386 - 425.*

(16) نفس المرجع *J. Desanges, 51.p*


مراحل رحلة حانون
حسب جيروم كاركوبينو
المرحلة الأولى
المرحلة الثانية
المرحلة الثالثة
مضيق الأعمدة
البحر الداخلي
جيتا
مليتا
لكسوس
ثيميا ثريون
(المهدية)
اراميس
(سلا)
سولايس
(كانتان)
أكرا
(الجديدة)
كاركون تايكوس
(آسفي)
الصويرة
جزيرة
سرني
جبل الكاميرون
والقرن الجنوبي

كيفما كان الحال، أعطينا لليبيا شكل مثلث أو شكل مربع منحرف، فالاشكالية واحدة بالنسبة للجغرافية الاغريقية التي حذفت كل مَا جهلته بخط خيالي من الشمال ـــ الغربي المغربي الى الجنوب ـــ الشرقي المصري. لقد تخيل القدماء بهذا الرسم البسيط لافريقيا أن منابع النيل توجد بالجنوب المغربي، وأن الماء يحيط بهذه القارة وأن كل محاولة للطواف حولها ممكنة. ففي هذا الاطار تدخل رحلة حانون التي بواسطتها يمكننا أن نتعرف على الدافع الأساسي الذي جعل الاغريق يبسطون شكل القارات بوسيلة الرسوم ماداموا لم يصلوا اليه عن طريق الرحلات والاستكشافات.

ماذا تقول لنا النصوص القديمة عن البحار التي تحيط بالقارة الافريقية. يقول لنا هيرودوت ***Hérodote*** : «ان البحر الموجود خارج أعمدة هرقل والمسمى بالأطلسي يمتد ليتصل ببحر ايرتيريا حتى يكونا بحرا واحدا»[17]، ثم يتابع فيقول : «اننا نعلم أن ليبيا محاطة بالبحر.»[18]

ويشاطر سطرابون رأي هيرودوت حيث أنه يعطي بدوره للقارة الليبية شكل مثلث أو شكل مربع منحرف[19].

أما بوليب ***Polybe*** فانه يتخذ موقفاً حذرا من هذه الاشكالية التي طرحت في عصره كذلك ويقول : «لم يستطع أحد لحد الآن أن يعلن بتأكيد هل آسيا وافريقيا اللتان تلتقيان عند أثيوبيا تشكلان قارة ممتدة نحو الجنوب، أو هل البحر يحيط بهما ؟.»[20] ان فكرة الطواف حول ليبيا ستعرف نوعا من الاستمرارية الى عصر الكتاب اللاتين. وهكذا يقول لنا بليني الأقدم : «ان السفن اليوم، تبحر بجوار قادس ودون أن تغادر الغرب، في اتجاه البحر الجنوبي وحول موريطانيا الى أن تصل الى الخليج العربي.»[21] ليس مفهوم الأرض المحاطة بالمياه اغريقي فحسب، بل قديم، ويرجع عهده الى مصر الفرعونية حيث كان العلماء على يقين من أن الطواف حول افريقيا عملية ممكنة، لذا، فعلى ضوء الجغرافية الاغريقية المفعمة بفكرة الأراضي المحاطة بالبحار يجب أن نحلل رحلة حانون. أضف الى ذلك، أن الاهتمام العلمي الخاص بالشاطيء الأطلسي للقارة الافريقية لم ينل النصيب الأوفر من طرف القدماء. وبالعكس لقد اهتم هؤلاء بالشاطيء الشرقي لنفس القارة الذي كان ميدان الاستكشافات الدورية والمنظمة منذ الفراعنة الى عهد البطالمة بمصر. اننا نعلم كذلك أن البحارة المصريين قد ألفوا السفر في اتجاه شاطيء الصومال. ونلمس من خلال هذه الظاهرة، كيف أن ضلع المثلث المطابق لوادي النيل يمتد الى افريقيا المدارية، بينما في الجهة الغربية

---

(17) 1 — 202.

(18) 4 — 42.

(19) سطرابون، الجغرافية، 17، 3، 1.

(20) بوليبيوس، التواريخ، 3، 2، 38.

(21) نفس المرجع، 2، 168.

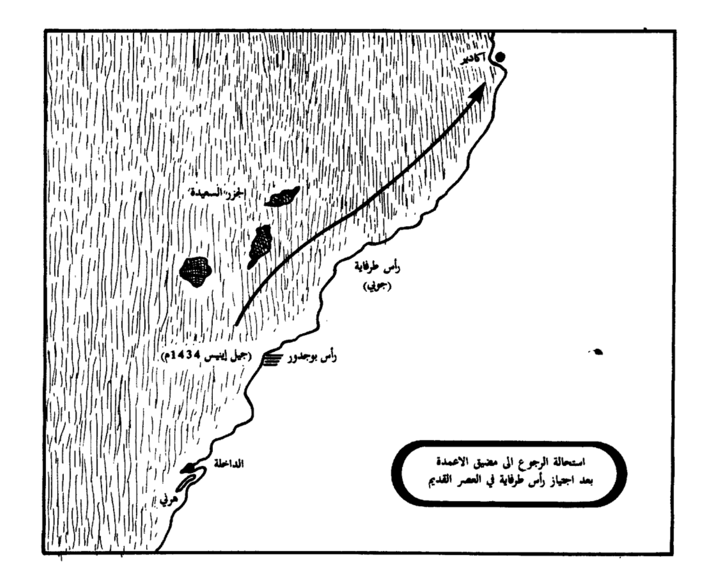
فأقصى ما هو معروف لدى علماء الاغريق يقتصر على الشاطىء الممتد من سبارطيل الى لكسوس. وبامكاننا كذلك أن نلاحظ أصل انحراف أو انحناء الضلع المقابل للزاوية المستقيمة حيث أن هذا الأخير، يشكل حدا فاصلا بين عالمين : العالم المعروف والعالم المجهول لدى الجغرافية اليونانية. فالاشكال المطروح هو الآتي : لماذا هذا القصور في المعلومات المتعلقة بالشواطىء الافريقية الغربية ؟ لقد أشرنا فيما يخص الشرق الافريقي الى تقاليد الملاحة المشجعة من طرف النظم السياسية المصرية : الفرعونية منها والاغريقية، الأمر الذي لم يتوفر للممالك الليبية ـــ البربرية التي كانت في غالب الأحيان محرومة من الوسائل الفعالة للقيام بسياسة توسعية نحو افريقيا السوداء، أضف الى ذلك صعوبات المواصلات البحرية منها والبرية للغرب الافريقي الذي يختلف في هذا المضمار عن الشرق الافريقي. فبقدر ما سهلت المواصلات بين مصر وافريقيا المدارية عن طريق وادي النيل والبحر الأحمر بقدر ما صارت صعبة في الناحية الغربية. فدراسة نص رحلة حانون ـــ مع ما ينطوي عليه من تأثير اغريقي ـــ تجعلنا نلمس حقيقة أساسية تكمن في أن نشاط القدماء كان موجها على الخصوص نحو مصر وأرتيريا أي الجهة التي كانت تشكل بجانب البحر الأحمر، امتداد العالم المتوسطي في اتجاه الجزيرة العربية السعيدة والهند، وذلك في اطار العلاقات التجارية مع البلدان الأسيوية. ليست هنالك بالعكس أية مصادر تشير الى نفس النشاط التجاري مع افريقيا الغربية، والدليل على ذلك، ضعف مظاهر العمران في موريطانيا الطنجية أي شمال المغرب القديم.

فما هي النتيجة التي يمكن أن نصل اليها من خلال كل هذه الأفكار ؟ انه من المحقق أن جيروم كركوبينو في عملية تحليله لنص الرحلة، لم يتمكن من تجنب أربعة مشاكل :

- **أولا** : لقد شيد مجموع الأدلة الخاصة بالتقرير القرطاجي على فكرة طريق الذهب المجاورة لشاطيء افريقيا الغربية، الأمر الذي جعله يبالغ في المسافة التي قطعها حانون فيما وراء الشواطيء المغربية الحالية.

- **ثانيا** : اننا نلمس التأثير الاغريقي على الرحلة بواسطة الكلمات الآتية والموجودة في مصادر اغريقية أخرى سرني ***Cerné*** الكرتيس ***Crétès*** القرن الغربي والقرن الجنوبي، هذا التأثير الذي يطرح الاشكال الخاص بتحليل نص الرحلة في اطار أوسع للبحث العلمي للجغرافية اليونانية. كما أن هنالك فكرة كروية الأرض وفكرة الأنهار ـــ البحار المحيطة بالأراضي اللتان كانتا محور الأبحاث في العصر القديم والعامل الأساسي في خلق ميادين للتجربة بواسطة الرحلات الاستكشافية ولقد أشرنا الى اهتمام الجغرافية اليونانية بالشاطيء الشرقي الافريقي وذلك نتيجة للتقاليد العلمية والسياسية والاقتصادية بمصر القديمة.

○ **ثالثا** : لقد غاب عن فكر كركوبينو ذلك الاشكال الذي كان سبب المجادلة العلمية بين مؤرخين معاصرين والمتعلقة باستحالة الرجوع بجانب الشواطيء الغربية الأفريقية من الجنوب الى الشمال، وبتعبير آخر من شواطيء السنيغال أو موريطانيا الحالية نحو الشواطيء المغربية ومضيق الأعمدة. لقد برهنت تجربة الملاحة أنه يصعب اجتياز رأس طرفاية (جوبي) ***Juby*** وعلى الأكثر رأس بوجدور دون الالتزام بعملية مغامرة وذلك في اطار استحالة الرجوع نحو الشواطيء الشمالية المغربية. لقد استمرت هذه الاشكالية مطروحة للملاحة في العصرين القديم والوسيط الى أن توصل الى حلها البرتغال حيث تمكن البحار جيل انيس ***Gil Enès*** من اجتياز رأس طرفاية والرجوع نحو لكسوس ثم البرتغال سنة **1434**م.



وتكمن النتيجة الحتمية لهذه الظاهرة في أن رآس بوجدور، كان يشكل على الأكثر، الحد الأقصى للملاحة في العصر القديم، لذا وعلى ضوء هذه المعطيات، فان حانون قد ترك المعمرين القرطاج وشيد المستعمرات شمال سرني، أي على الشواطىء الشمالية المغربية.

○ **رابعا** : يكمن الاشكال الأخير في الخطأ الذي ارتكبه معظم النقاد المعاصرين والمهتمين بتحليل نص الرحلة، ومن بينهم على الخصوص جيروم كاركوبينو الذي لم يميز ما بين بداية ونهاية مضيق الأعمدة، وكانت هذه الفكرة محور مواقف أخرى.

ــ **الفئة الثالثة** : يعتبر مؤلف المغرب القديم أن مدينة قادس هي بمثابة نقطة انطلاق لأسطول حانون، لذا، توجد الأعمدة ــ منطقيا وفي هذا الاطار ــ خارج المضيق وحسب قوله : «في معبد قادس»[22]. لكن، على ماذا تدل الأعمدة في ذهن القدماء ؟ فبالنسبة لسطرابون :

«توجد الأعمدة بجوار المضيق حسب دسيارك *Dicéarque* واراطوسطين *Eratosthène* وبوليبيوس وجل المؤلفين الاغريق»[23] ثم يتابع الجغرافي القديم، فيقول : «دلت الأعمدة على كالبي *Caplé* وأبيليك *Abylica*»[24] وهكذا عندما: «نمر بمضيق الأعمدة، وليبيا على شمالنا، نجد الجبل الذي يسميه اليونان الأطلس»[25]. لهذا، لو فرضنا أن الأعمدة هي أعمدة قادس، فحسب قول سطرابون لايوجد أي جبل بعد هذه المدينة، فليس هناك الا مياه المحيط الأطلسي الى أن نصل الى أول مستعمرة شيدها حانون حسب كركوبينو، الا وهي ثميا تريون *Thymiatérion* ــ المهدية. يوجد الجبل المذكور حقيقة غرب أبيلا على الضفة المغربية للمضيق. فعلى ضوء هذه المعطيات، يبدو جليا أن أول مرحلة لحانون هي أبيلا *Abyla* أو سبتة الحالية قبل مواجهة ظروف الملاحة بالمضيق. فلقد أبحر القائد القرطاجي مدة يومين ابتداء من الأعمدة اي من مدخل المضيق، ثم بعد ذلك أسس أول مستعمرة ألا وهي ثيمياثريون *Thymaitérion* المطلة على سهل كبير. فعلى ضوء هذه البرهنة الجديدة، أين يمكن لثيمياثريون أن توجد ؟ يمكننا أن نحدد موقعها بناء على ضبط نقطة انطلاق أسطول حانون.

فمن البديهي، أن جل المؤلفين المعاصرين الذين عينوا الأعمدة بقادس حددوا موقع ثيمياثريون على الشاطىء الأطلسي بعد مسافة تقدر بيومين من الابحار ابتداء من الجنوب ــ الغربي الاسباني من كاديرة *Gadira* أو قادس *Cadix* الى مصب نهر سبو بالمهدية كما أشرنا الى ذلك. وهذا

---

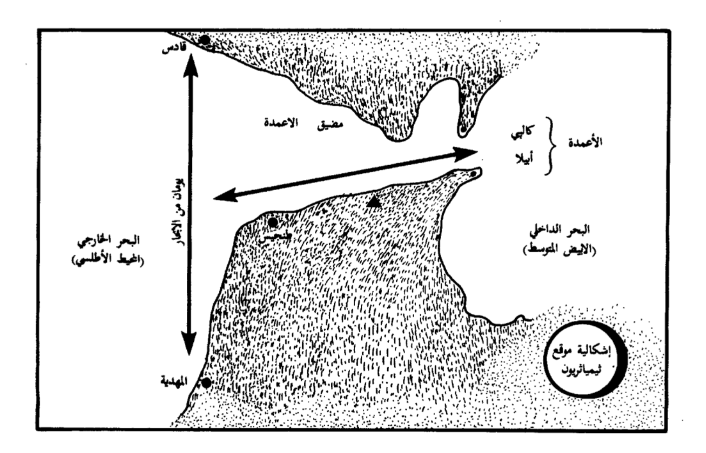
(22) نفس المرجع، *p*. 84.

(23) 3، 5، 5.

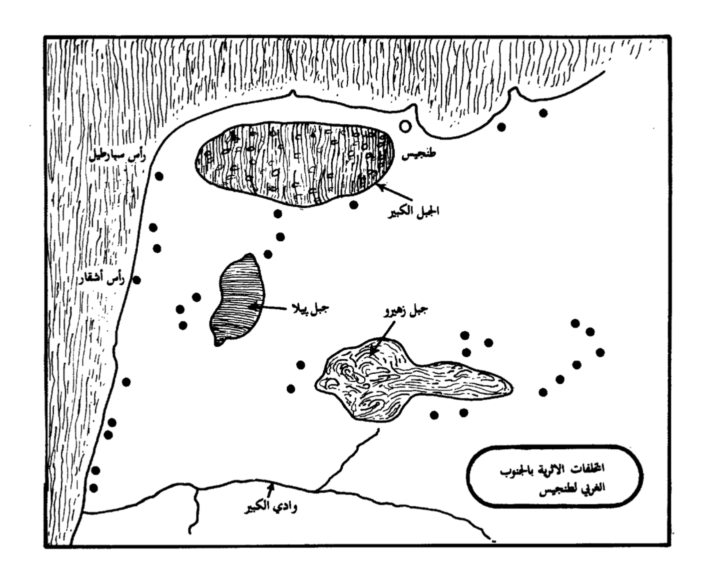
(24) 3، 170.

(25) 17، 3، 2.

موقف كل من كبار المؤرخين المعاصرين : كزال **Gsell** مارسي **Marcy** وكاركوبينو **Carcopino** أما اذا اقتنعنا أن الأعمدة توجد بمدخل المضيق، وأن الرحلة انطلقت من سبتة، فان ثيمياثريون الجديدة تخالف موقع ثيمياثريون ــ المهدية، فأين الموقع الجديد للمستعمرة الأولى بعد يومين من الابحار داخل المضيق نظرا لصعوبة الملاحة بجانب الضفة المغربية للمضيق فان ثيمياثريون يمكنها أن تطابق موقع طنجيس الحالي الذي يُطل بدوره على سهل كبير، اعتبارا كذلك لقدم الناحية ومعاصرتها للفترة الفنيقية والقرطاجية.



ولقد ادت الحفريات بالجنوب الغربي بطنجة الى استخراج الكثير من الآثار القرطاجية، الأمر الذي يدل على التأثير القرطاجي بهذه الناحية من الجانب العمراني والجانب البشري.



وبعد تأسيس مستعمرة ثيمياثريون ــ طنجيس، تقدم حانون نحو رأس سماه بسولاييس. لقد ادى هذا الاسم بدوره الى مجادلة تتعلق بضبط موقعه الجغرافي. الا أننا نذكر أن أصل هذا الخطأ هو عدم التمييز بين بداية ونهاية المضيق. فهو يوجد منطقيا حسب كركوبينو جنوب ثيمياثريون ــ مهدية. لقد اقترح لسولاييس رأس كتانتان ــ بدورزة[26] بين الوليدية شمالا وآسفي جنوبا، وكذلك موقع الحنك بآنفا بالدار البيضاء[27].

اننا نسجل خطأ آخر، ارتكبه كل من كزال ومارسي، وكركوبينو، كيف يمكن لأسطول حانون أن يتخذ اتجاه الشرق بعد رأس كانتان ولمدة نصف يوم، مع أننا نعلم أن بعد هذا الرأس، يتخذ الساحل اتجاه جنوب ــ جنوب شرقي في مسافة تقدر على الأكثر بخمسة عشر كيلومترا، ثم نحو الجنوب، أو الجنوب الغربي، وأخيرا الجنوب. ان مثل هذه البرهنة تمنعنا من أن نضع رأس سولاييس (أي الصخرة بالفنيقية، واسلي بالبربرية) المغطى بالأشجار في موقع بدروزة الحالي والمحروم من الغابات ؛ أضف الى ذلك أن السولاييس حسب هيرودوت هو أقصى موقع في الشمال ــ الغربي للشاطىء المتوسطي الليبي، وهذا ما فاه به هذا المؤرخ في : «تنتهي الشواطىء الشمالية للقارة الليبية ابتداء من مصر، برأس سولاييس»[28]. ويشير كذلك هيرودوت من خلال رحلة سطاسبيس قائلا : «ان هذا الأخير توجه نحو أعمدة هرقل، وبعد اجتياز الرأس الليبي المسمى برأس سولاييس أبحر نحو الجنوب»[29]. لذا فالرأس الذي يناسب السولاييس هو من الأرجح جدا رأس سبارطيل الموجود غرب مدينة طنجيس، أما معبد بوسيدون ***Poseidon*** فمن الأحسن توطينه بسبارطيل، عوض كانتان، لأن من الأليق لحانون أن يستعطف الاه البحر لنجاح رحلته غرب طنجة، وذلك قبل الخوض في خضم البحر الخارجي (الأطلسي) أو بحر الظلمات كما سيسميه العرب فيما بعد.

الهدف من كل هذه المعطيات هو التذكير أن عدم التمييز بين أبيلا وسبارطيل أي بين جوانب مضيق الأعمدة كان السبب المسؤول في المواقف العديدة والمتناقضة الخاصة بالرحلة القرطاجية. واختصارا لا داعي لذكر بعض النتائج الأخرى لمفهوم سولاييس ــ كانتان : الأمر الذي أدى الى جعل الرحلة تمتد الى شواطىء افريقيا المدارية وحتى الى افريقيا الاستوائية. ولكن الهدف من هذه البرهنة هو جعل السفر القرطاجي يقتصر على الشواطىء المغربية الشمالية. لذا وبناء على هذا الموقف الأخير، يمكننا أن نحدد مواقع بعض العناصر الجغرافية والمستعمرات التي وردت في نص الرحلة كـ : البحيرة ــ كاركون تايكوس ***Karikone Teichos*** أو جدار كاريان جيتا ***Gytta***

---

(26) نفس المرجع، *p.* 18.

(27) *P. Schmitt, «La plus ancienne carte géographique du Maroc» **B.A.M.**, XI, 1978, p.86.*

(28) هيرودوت، 2، 32.

(29) 4، 43.

مليتا *Melitta* عكرا *Akra* أرامبيس *Arambis* الشاطىء الصحراوي وأخيرا جزية سرني.

بعد نصف يوم من رأس سبارطيل. اقترب حانون من السبخة الحالية المكونة من وادي المهرهر ووادي تهادرت ثم شرع في تأسيس المستعمرات الخمس حيث تكثر المخلفات القرطاجية أي في الجهة الممتدة ما بين كوطا ولكسوس. أما الشاطىء الصحراوي، فيمكن مطابقته بالمنطقة الشاطئية الرملية والموجودة شمال وجنوب مولاي بوسلهام الحالي وأخيرا ذكر حانون سرني. أين توجد هذه الجزيرة ؟ لم يثق سطرابون في وجودها عندما ذكرها اراطوسطين(30). أما بوليبيوس *Polybe* فقد جعلها قرب الأطلس المتوسط وبعيدة عن الشاطىء بما يقدر بثمان سطادات(31) وأعطى لها بطليموس *Ptolémcé* 5 درجات كخط طول، و25 درجة و40 دقيقة كخط عرض(32). لقد شبهت سرني بجميع الجزر الموجودة بجانب الشاطىء الغربي الافريقي من المغرب الى السنيغال. فماذا يقول لنا علم الآثار في هذا المضمار ؟ ان المخلفات القرطاجية منعدمة من جنوب الصويرة الى وادي السنيغال(33). هل معنى هذا أن الأسطول القرطاجي لم يجتز رأس طرفاية ؟ إنه من الأكيد ــ حسب ظروف الملاحة القديمة المذكورة ــ أن نفس الأسطول لم يجتز حتى جنوب الصويرة. فأين سرني اذن أو شرناءة *Charnaa* أي السكنى الأخيرة كما سماها القرطاجيون. ان الجزيرة الوحيدة بقرب الشواطىء الافريقية الغربية التي حافظت على المآثر القرطاجية المعاصرة للقرن الخامس ق.م. ثم المآثر الموريطانية (يوبا الثاني) والرومان فيما بعد، هي جزيرة الصويرة الموجودة جنوب رأس الحديد الحالي.

لقد اهتمت رحلة حانون حسب هذه الحجج المختلفة الا بالشاطىء المغربي الشمالي من ثيمياثريون ــ *Thymiatérion* طنجيس الى جزيرة الصويرة هذا الشاطىء الذي سيرثه من الناحية السياسية والاقتصادية والعمرانية كل من النظام الموريطاني (عهد يوبا الثاني) والاحتلال الروماني، وبتعبير آخر، فان القرطاجيين لم يبتعدوا كثيرا عن مضيق الأعمدة، ذلك ما لهذا المضيق من مظاهر استراتيجية وعسكرية، حيث أنه يراقب ممرا حيويا من الشمال الى الجنوب اي من قادس الى الشواطىء الافريقية الغربية، ومن الشرق الى الغرب، أي من البحر الداخلي (الأبيض المتوسط) الى البحر الخارجي (المحيط الأطلسي). وعلى ذكر هذا المظهر العسكري للمضيق يمكننا أن نستند الى الجغرافي سطرابون حيث يقول «كان القرطاجيون يغرقون ــ وبدون رحمة ــ كل سفينة أجنبية، لاحظوا أنها تتجه نحو أعمدة هرقل»(34).

---

(30) سطرابون، الجغرافية، 1، 3، 2.

(31) ذكره بليني الأقدم، نفس المرجع، 6، 199.

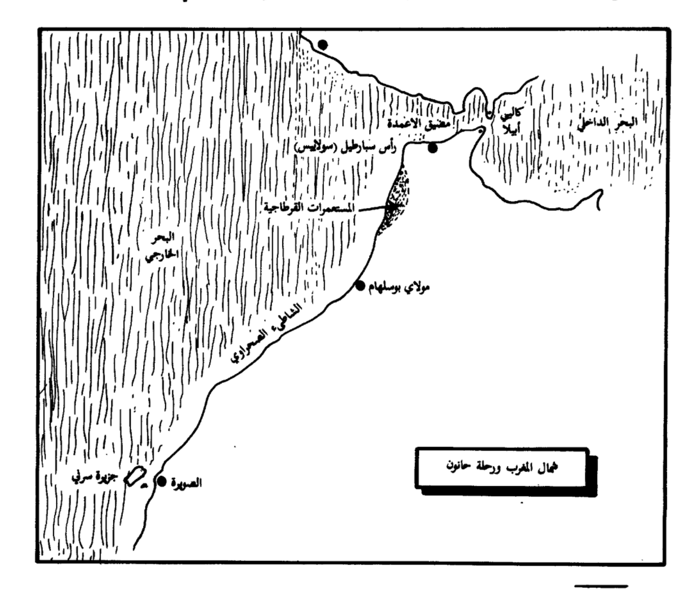
(32) بطليموس، الجغرافية، 4، 6، 14.

(33) *J. M. J. fran Aymérich, «Prospections archéologiques au Sahara atlantique (Rio de Oro et Seguiet el Hamra)* ***Antiquités africaines****, t. 13, 1979, p.21. t. 13, 1979, p.21.*

(34) 17، 1، 19.

ومن جهة أخرى، سجل لنا التاريخ، أنه الى سنة 146 ق.م. سنة انتصار الرومان النهائي على القرطاج، استمر ذلك الحاجز البحري المتعذر العبور والموجه ضد كل محاولة اغريقية في اتجاه الشواطىء الغربية للبحر الأبيض المتوسط.

وختاما تلك هي الفكرة التي أردنا الوصول اليها والتي فهمها في بداية التاريخ كل من الفنيقيين والقرطاجيين والتي سيفهمها فيما بعد، كل من الرومان والبيزنطيين والمغاربة والبرتغال والاسبان، هذه الفكرة التي تجعلنا نعلم بصدد رحلة حانون، انه لا يمكننا أن نفصل تاريخ المغرب عن تاريخ مضيق الأعمدة أو مضيق جبل طارق[35] وبتعبير آخر، لايمكننا أن نفصل هذا التاريخ عن العلاقات الشمالية ـــ الجنوبية أي ما بين الجنوب الاسباني أو الاندلسي وشمال المغرب.



(35) راجع حول مضيق الأعمدة :

*M. Ponsich, «Le trafic du plomb dans le détroit de Gibraltar, «**Mélanges A. Piganiol**, 1966, p.1271-1279, et «La navigation antique dans le détroit de Gibraltar», Mélanges R. Dion, Paris, 1974, p.257-273.*

محمد زنيبر

حفريات عن شخصية يعقوب المنصور (2)

أعمال المنصور في باب الإحسان

كان من الممكن أن ندخل هذا الفصل في فصل سابق عن تدين المنصور وتقواه، لأن ما سأذكره هنا من قبيل أعمال البر والبر كما هو معلوم، من التعاليم الاسلامية المؤكدة، كما تدل على ذلك الآيات الواردة في شأنه[58]. والمنصور في سلوكه إنما كان يطبق تلك التعاليم. لكن آثرنا أن ندرس هذا الموضوع على حدة لما له من دلالة خاصة في الحياة الاجتماعية داخل المجتمع الاسلامي. لكن قبل أن نتحدث عن تلك الدلالة وأهميتها، لنحاول أن نعرف بشيء من التفصيل ما هو سلوك المنصور.

يقدم لنا عبد الواحد المراكشي بعض الأعمال البرية التي كان يقوم بها المنصور. فنها الصدقة التي طبق فيها مفهوم الآية عن البر، إذ أعطَى قسطا منها للأقربين وآخر للعامة. وفي هذا الصدد يذكر ابن أبي زرع أن المنصور لما تمت له البيعة «كان أول شيء فعله أن أخرج مائة ألف دينار ذهبا من بيت المال ففرقها في الضعفاء من بيوتات المغرب»[59] ومنها العناية بالايتام، كما هو مذكور في النص، وهنا نجد المنصور يطبق أيضا، التعاليم القرآنية في البر التي تنص على اليتامَى في قائمة من يجب في حقهم ذلك. ومنها المنشآت التي ترجع فائدتها للشعب، فيذكر ابن أبي

---

(58) الآية 177 من سورة البقرة وسنذكرها من بعد

(59) ابن أبي زرع : روض القرطاس، دار المنصور، 1973، ص . 217

زرع «المساجد والمدارس في بلاد افريقية والمغرب والأندلس» والمارستان للمرضَى والمجانين وتخصيص مرتبات للفقهاء والطلبة على قدر مراتبهم وطبقاتهم ويؤكد أن المنصور كان يتحمل «الانفاق على أهل المارستان والجذمى والعميان في جميع عمله»[60] ويضيف لنا عبد الواحد المراكشي معلومات شيقة عن بمارستان مراكش . فإلى جانب جمال الهندسة والزخرفة ، يذكر عنه أن المنصور أجرى له ثلاثين دينارا في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة ، خارجا عما جلب إليه من الأدوية وأقام فيه من الصيادلة لعمل الأشربة والأدهان والاكحال ، وأعد فيه للمرضَى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء . فإذا نقه المريض ، فإن كان فقيرا ، امر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يستقل ، وإن كان غنيا ، دفع إليه ماله وترك وسيه . ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء ، بل كل من مرض بمراكش من غريب حمل إليه وعولج إلى أن يستريح أو يموت . وكان في كل جمعة بعد صلاته يركب ويدخله.. يعود المرضَى ويسأل عن أهل بيت. يقول : «كيف حالكم ؟ وكيف القوامة عليكم ؟ إلى غير ذلك من السؤال ثم يخرج . لم يزل مستمرا على هذا إلى أن مات رحمه الله»[61] . وفي رسالته التي وجهها إلى «الطلبة والموحدين والأشياخ والأعيان والكافة بأشبيلية» يحث المنصور في آخرها مراسليه «بدفع جميع ما تحصل في هذا العام من زكاة الفطر للشيخ الفقيه القاضي أبي المكارم — أكرمه الله بتقواه — يوزعه على الضعفاء والمساكين رفقا بهم وتوسعة عليهم»[62] .

من كل هذا يتبين لنا أن فكرة البر عند المنصور لم تكن نزوة من النزوات العابرة التي يجتاز منها أي عاهل طموح بل هي خطة مقررة وتشكل جزءا من سياسته فإذا ربطناها بتدينه وتقواه نجده يطبق الآية القرآنية :

«ليس البر أن تولواوجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبئين وآتى المال على حبه ذوي القربَى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة واتَى الزكاة والموفون

---

(60) نفس المصدر

(61) عبد الواحد المراكشي : المعجب ، مطبعة الاستقامة ، 1949 ، ص . 287

(62) رسالة موحدية ، ص . 167

بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في الباساء والضراء وحين البأس . أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون» (سورة البقرة : 177) .

إنها آية جامعة تربط بين الايمان والبر ، وتذكر هذا الأخير قبل العبادات وتصل بين البر والحياة المجتمعية وبينه والحياة الأخلاقية وبينه والحياة الروحية فتكشف عن الوجه الإنساني في الدعوة الإسلامية التي كثيرا ما يغيب عن الدارسين للاسلام أو المتحدثين باسمه . والذي يهمنا الآن تسجيله في هاته المرحلة هو أن المنصور حرص في سياسته على أن يطبق الآية بتفاصيلها . هل أحسن تطبيقها ؟ وما هي الأهمية التي أخذها هذا التطبيق في سياسته ، بوجه عام ؟ وما هي انعكاساتها على سياسة الدولة المغربية ، بوجه خاص والدولة الإسلامية بوجه عام ؟ تلك أسئلة سنحاول الإجابة عنها عند وصولنا إلى مرحلة التعليق .

استعلامات المنصور وتحرياته في المجال الاقتصادي والاجتماعي :

كانت للمنصور حسب النص ، عادة متبعة في الحصول على الأخبار المتعلقة بحياة الناس اليومية وما يعانونه ، مثلا من ارتفاع الأسعار أو من تصرفات العمال والقضاة والحكام فكان يجتمع بأمناء الأسواق وأشياخ الحضر مرتين في كل شهر . كما يستفسر الوفود القادمة من الأقاليم ويلزم الجميع بأن يكونوا صرحاء صادقين في أقوالهم .

والذي يهمنا من الفقرة الخاصة بالموضوع ، قبل كل شيء هو ما تحتويه تصريحا أو ضمنيا من معلومات نفيسة تمس بالحياة الاقتصادية ونظمها وهي ، على اختصارها مفيدة لأن مصادرنا عن الاقتصاد بمغرب ذلك العصر محدودة جدا ، فنستفيد :

أولا : أنه كانت هنالك **أسواق** بالمدن ، وخاصة بمراكش ويظهر أنها كانت ذات أهمية كبرَى إذا رجعنا إلى بعض الاشارات القليلة عنها في هذا العصر ببعض المصادر . فابن عذارى ، وهو معتمدنا في هذا الباب ، يذكر الأسواق مرة في معرض حديثه عن الثائر الجزيري ، فيقول أنه كان معه «سفلة الأسواق» وهذا يفترض أن أولئك السفلة كانوا كثيرين ، إذ أنهم استطاعوا أن يقيموا الدولة الموحدية ويقعدوها والأسواق المشار إليها هنا بالأندلس . ويذكرها مرة ثانية في عهد

الخليفة الناصر مستعملا نفس العبارة «سفلة الأسواق» للتعريض ببعض الوشاة الذين وشوا بالكاتب يوسف بن عمر. وهكذا في كلا المثالين يذكر السوق في معرض الاستعارة أي كوسيلة بلاغية. وهذا يجعلها قليلة الإفادة من الناحية الاقتصادية [63].

لكن، هنالك إشارة ثالثة في نفس المصدر، ولكنها لم تأت بدافع الرغبة من المؤلف في تسجيل الأحداث والظواهر الاقتصادية، وإنما دعاه إليها حادث استثنائي مروع، وهو الحريق الذي أصاب «قيسارية» مراكش في سنة 607هـ أي بعد وفاة المنصور باحدَى عشرة سنة. والقصة التي يقدمها لنا ابن عذارى عن الكارثة تبرز لنا أهمية السوق وخطورة الحدث بالنسبة للحياة الاقتصادية والوضع المجتمعي. فهو يذكر لنا أن المدينة كلها ضجت لهذا الحريق وأن الناصر الخليفة الموحدي خرج مسرعا من قصره حينما اتصل به الصراخ والضجيج «وتخطَّى إلى الصعود بصومعة الجامع المتصل به فعاين أمرا لا مرد له ولا حيلة لمحتال إلا التسليم للكبير والمتعال» وساعد الجو على انتشار الحريق إلى أن أتَى على كل شيء وهو ما يعبر عنه المؤلف في هاته الجملة البليغة: «فما طلع الصباح وبقي من أمتعة مراكش ذبالة مصباح».

وتظهر لنا أهمية السوق فيما أثارته الكارثة من تلصص وسرقة حتَّى إن الخليفة اضطر للتدخل بنفسه، إذ أمر «بالبحث على كل من وجد بشيء يذكر عليه من أمتعة التجار، وعثر عليه بالتجسس والاختبار، فلقط من أخلاط الناس قوم قلائل ومن بعض المتعلقين بالقبائل، فقتلوا عن آخرهم» كما تظهر لنا تلك الأهمية في عواقب الكارثة على الحياة الاقتصادية وهو ما يلخصه المؤلف بقوله: «وذهب في هذه الكائنة للتجار الواردين والقاطنين والقاصين والدانين من الأموال الجسيمة ما لا يحصَى وافتقر فيها أمة من ذوي اليسار وأصبحوا يتكففون الناس حيارَى على الأقطار» ناهيك بما ختم به حديثه عن ذلك السوق من التنويه قائلا: «وأكد الناصر في جبر هذه الأسواق وإقامتها وإعادتها إلى ما كانت عليه من أحسن هيأتها. فإنها كانت كالمرأة في وجه القصر تضيء به من أكنافه وكالورد العذب والمادة لتأتي مؤنه وجميع لباناته» [64].

---

(63) ابن عذارى: البيان المغرب، تطوان، ص. 182، 228

(64) نفس المصدر: 235

وأهمية مراكش كمركز تجاري حافل بالأسواق يؤكدها لنا مصدر آخر هو الاستبصار الذي لا تخفَى قيمة شهادته لمعاصرته للأحداث الواردة في النص. فهو يقول، متحدثا عن الزيادات التي أضافها يعقوب المنصور إلى مراكش في البناءات «وزاد عليه مدينة أخرى تقارب الأولى في دورها». وكانت بحائر عظيمة، فبناها قصورا جامعا وأسواقا وفنادق وجلب التجار إلى قيسارية عظيمة لم يبق في مدن الأرض أعظم منها وأمر بعمارتها أول سنة 585[65].

ثانيا: إن إدارة المدينة ومراقبة ما يحدث فيها، كل ذلك كان يرتكز على **أشياخ الحضر**. ومن دون شك أن العبارة تدل على من نسميهم اليوم بلغتنا الدارجة «مقدمين الحوم» ولعلها تفيد نفس المعنَى العبارة **أشياخ البلد** التي استعملها ابن عذارى في مكان آخر عند حديثه عن نزول المنصور بظاهر اشبيلية وأمره «أشياخ البلد لتنفيذ البراءات في الديار المنزلة»[66] ومن ثم يتبين أن أولئك الأشياخ كانوا أعلم من غيرهم بطرق المدينة وأزقتها ودروبها وسكانها كما هو شأن «مقدم الحومة» في زماننا الحالي. فلهم مهام متعددة يعسر حصرها، ويمكن تحديدها على وجه التقريب في أنهم كانوا يشكلون الواسطة المباشرة والفعالة والضرورية بين الادارة وعامة السكان، ولعل دورهم ازداد أهمية في هذا العصر إذا علمنا حرص الموحدين على التنظيم وضبط الادارة. ومهما يكن، فإن هاته العبارة وإن كانت تدل على جزئية ادارية فإنها مهمة في دلالتها، كما سنرَى في تعليقنا على هذا النص.

ثالثا: أن الحرف كانت تعرف آنذاك بمراكش كما في غيرها من كبريات المدن المغربية التنظيم المبني على التميز بين الأصناف أو «الحناطي» حسب الاصطلاح الوارد باللغة الدارجة، وليست لدينا بكل أسف معلومات وفيرة عن تلك المهن. وكل ما تمدنا به المصادر أسماء البعض منها. وقد اهتم دوفردان في كتابه «مراكش في البداية إلى 1912» بالبحث عن الحرف التي كانت موجودة بالمدينة في عهد المرابطين وعهد الموحدين فذكر منها حرف الدباغين والفخارين وبناة الخطارات وأصحاب معاصر الزيت، وصناع الصابون والصباغين والكتبيين والسراجين والبردعيين والقشاشين والقراقين (اسكافيين) والصياغين والجواهريين والنقاشين والمرصعين والسقافين

---

(65) مجهول: الاستبصار، الاسكندرية، 1958، ص. 210

(66) ابن عذارى، ص. 192

والنجارين والرسامين والزواقين وأصحاب المينا والمجلدين والخطاطين والقفالين وصناعات الجلد وتكرير السكر. وهو يرجع في ذلك إلى مصادر مثل البيان المغرب وأزهار الرياض للمقري ومسالك الأبصار للعمري الخ ...[67].

ومن دون شك أن الازدهار الذي عرفته مراكش والتوسع في العمران وظهور طبقة كبيرة من الموسرين في عهد المنصور، كل ذلك أدَّى إلى نمو الصناعات وتعددها واتجاهها إلى ارضاء الرغبة في الحصول على الكماليات ووسائل البذخ والترف. فكان ذلك حافزا على بناء قيسارية جديدة قبالة القصبة الجديدة التي بناها المنصور. وأدَّى ذلك إلى تنظيم الحرف وضبطها، تبعا للمنهاج الذي سار عليه المسلمون شرقا وغربا في مدنهم، أي في جمع الحرفيين داخل نقابات متخصصة على رأس كل واحدة منها أمين وهو الاصطلاح الذي مازال العمل جاريا به إلى اليوم. فالذي جرَى بمراكش هو نفس ما جرَى بالكوفة، مثلا، إذ يذكر اليعقوبي أن الوالي الأموي خالد بن عبد الله القسري (105 ــ 120هـ) رتب الأسواق على أساس التخصص، فكان هنالك سوق القلائين والنحاسين والجزارين والزياتين[68].

إلى جانب هاته الإستعلامات التي كان يقوم بها المنصور بصورة منتظمة عن طريق الأجهزة الادارية والتنظيمات الحرفية، يشير النص إلى استعلامات من نوع آخر كان يباشرها مع الرعية، بدون وساطة، عن طريق وفودها التي ترد عليه من الأقاليم. فيتولى السؤال عن سلوك علية الموظفين المحليين من عمال وولاة وقضاة. ويشعر أعضاء تلك الوفود بواجبهم كمواطنين نحو من يتكلمون باسمهم في الصدع بالحق وبذل النصح، مستشهدا بآية قرآنية تحث على ذلك. وهكذا نجد المنصور يستقي معلوماته عن أحوال المملكة من مصادر مختلفة.

تلك هي الموضوعات الأساسية التي عرض لها النص والتي تكشف لنا عن ملامح مهمة من سياسية يعقوب المنصور واسطة العقد في سلسلة الخلفاء الموحدين. لكن في النص إشارات أخرى جاءت بصورة عرضية، ولا يمكن أن نغفلها مع ذلك لما لها من دلالة تاريخية. فلا أقل من أن نستعرضها ولو بايجاز:

---

(67) G. Deverdun : Marrakech des origines à 1912 Rabat, 1959, pp. 282.

(68) صباح ابراهيم سعيد الشيخلي: الأصناف في العصر العباسي، ص. 73

إشارات عرضية :

ا – **الجري على سنن الخلفاء الأولين** : سبق وأن فسرنا دلالة هاته العبارة بذكر بعض الأمثلة . ونضيف هنا فقط أن الخلفاء الراشدين ، وبخاصة عمر بن الخطاب كانوا يحرصون على الاطلاع بأنفسهم مباشرة على أحوال الأمة في الكليات والجزئيات ، ويجتهدون في أن تكون أحكام الشريعة محترمة في كل جهة وأن لا تضيع الحقوق . وعلى سبيل المثال ، يتحدث الطبري في تاريخه عن تدوين الدواوين وتوزيع الأعطيات في عهد عمر ويورد تصريحا لهذا الخليفة يقول فيه : «والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه»[69] فكان أولئك الخلفاء متشبعين بالحديث النبوي الشريف : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» في باب تحمل المسؤولية وبحديث «الراحمون يرحمهم الله تبارك وتعالى ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»[70] في باب البر والرحمة . وإثارة النص لهاته النقطة يفهم منها ، بالطبع ، أن الخلفاء والملوك والأمراء المسلمين في العهود الأخيرة فرطوا في تلك التعاليم وأن يعقوب المنصور عمل ، بالعكس على تطبيقها .

ب – **الغزوة الثانية التي كانت بعد الوقعة الكبرَى** : الوقعة الكبرَى هي معركة الأرك التي نشبت يوم 9 شعبان 591 الموافق ليوم 18 يوليو 1194 والتي حقق فيها الجيش الموحدي أعظم انتصاراته على جيش قشتالة بقيادة الفونسو الثامن وحليفيه ملكي اليون ونافارا . ويعد من الانتصارات العسكرية الكبرَى في تاريخ المغرب . لكن يعقوب المنصور لم يعد توا إلى المغرب بعد خروجه ظافرا من تلك المعركة بل مدد مقامه بالأندلس وواصل أعمالا عسكرية أخرى لا تخلو من أهمية . لكن شهرة انتصار الأرك غطت عليها . وإذا كانت تلك المعركة الكبرَى جرت في سنة 591 ، فإن سنتي 592 و593 لم تخلوا من نشاط عسكري . والذي يهمنا الآن وهو ما جرَى في سنة 592 وينعته النص **الغزوة الثانية**[71] .

---

(69) الطبري : المعارف ، 1963 ، ج . 4 ، ص . 209

(70) من الأحاديث المشهورة ويسمَّى حديث الرحمة . ومن آخر المظان الذي قرأته بها «صلة الخلف بموصول السلف» للروداني وهو فهرس لهذا العالم شرع صديقنا الدكتور محمد حجي في نشره بمجلة معهد المخطوطات العربية ، انظر المجلد الأول الجزء الأول يناير– يونيو 1982 . ص 358 .

(71) ع. عنان : عصر المرابطين والموحدين ، القسم الثاني : 217– 221

عاد المنصور إلى اشبيلية بعد انتصاره في معركة الأرك قصد الاستراحة أثناء فصل الشتاء ، على أن يكون مستعدا للجهاد عند حلول فصل الربيع ، وما أن بلغ الأجل حتَّى خرج مع جيشه ووجهته في بلاد الجوف أي منطقة استرامادورة وذلك في أواسط جمادى الأولى من سنة 592 (أواسط أبريل 1196) ولم يجد أمامه مقاومة في حصن منتانجش فاستولَى عليه ، وكذلك كان شأن مدينة ترجاله ، وسانتاكروز . وعبر الموحدون بعد ذلك نهر التاجه فاستولوا على مدينة ابلتانسية التي كان الفونسو الثامن اجتهد في بنائها وتحصينها وجلب السكان إليها من الشمال . فدمروها وأسروا حاميتها . وتقدموا بعد ذلك إلى طلبيرة وعاثوا في أراضيها وضيقوا عليها الخناق ، لكن لم يفكروا في أخذها لأنهم لم يصحبوا معهم آلات الحصار . وواصلوا حركتهم بعد ذلك نحو طليطلة ، فهاجموا ناحيتها ووجدوا النصارَى مستعدين للدفاع عنها . فعاثوا في أرباضها وخربوا وانتسفوا الزروع . وفي رواية أوردها المقري في «نفح الطيب» كاد المنصور يستولي على المدينة لولا تضرع أسرة الفونسو الثامن إليه إذ خرجت إليه والدته وبناته ونساؤه باكيات مستعطفات فرق لهن الخليفة وتراجع عن مهاجمة المدينة . وهي رواية تعرضت لنقد محمد عبد الله عنان ، ولكن ما عرفنا عند المنصور من التقلبات العاطفية ونزوعه إلى الرأفة والشفقة في بعض المواقف يجعلنا لا نستبعد صدور مثل هذا القرار منه .

تلك هي باختصار الوقعة الثانية التي يشير إليها النص . فقد اشتملت على عمليات عسكرية في منطقة حيوية باسبانيا . لكنها لم تكن حاسمة ، إذ لم تؤد إلى نتيجة ملموسة وإنما اقتصرت على بث الرعب في صفوف العدو ودفعه إلى الانطواء والانكماش بعد أن تعود في الفترة السابقة على ازعاج السلطة الموحدية بالأندلس ومضايقاتها بتحركاته ومناوشاته ودسائسه . وقد واخذ بعض المؤرخين المنصور على اكتفائه بعمل محدود الفائدة[72] ولعله ، وهو مازال آنذاك في طور الشباب كان يفكر في خطة طويلة الأمد متعددة المراحل . ولكن الأجل لم يمهله ، إذ مات قبل أن يذهب شوطا بعيدا في تنفيذها . وكان خلفه الناصر بعيدا عن أن يكون في مستوَى شخصيته .

ج – **أبو عبد الله محمد بن واسع** : ينتسب للأزد كما ذكر الطبري وخليفة بن

(72) نجد هذا الرأي مرددا عند تيراس وعنان

خياط . وقد عرف بزهده في الدنيا . مثال ذلك أن يزيد بن المهلب غنم بجرجان تاجا مرصعا بالجوهر . فسأل من حوله : هل تعرفون أحدا يزهد في مثل هذا التاج . فأجابوه : لا . فدعا محمد بن واسع الأزدي فعرض عليه أن يأخذ التاج ، فرفض لكنه ألح عليه بالقسم . فما كان منه إلا أن تسلمه وانصرف وأمر يزيد بن مهلب من يتبعه ليرَى ماذا يفعل به. وإذا به يصادف سائلا في الطريق فيعطيه إياه. فأخذ الرجل السائل معه إلى يزيد بن المهلب الذي استرجع منه التاج وعوضه عنه مالا كثيرا . توفي محمد بن واسع سنة مائة وسبع وعشرين حسب رواية خليفة بن خياط في الطبقات ، وفي سنة مائة وثمانية وعشرين حسب نفس المؤلف في تاريخه . أما الذهبي ، فيذكر سنة مائة وثلاث وعشرين[73] .

د - **الدينار والمثقال** : من الموضوعات المهمة في تاريخ الموحدين **النقد** . ذلك أن النقد من أقوَى الدلائل على عظمة الدولة وازدهارها ، في وقت لم تكن تستعمل الأوراق البنكية ، وإنما كان يقتصر فيه على النقود المسكوكة من أنفس المعادن كالذهب والفضة . وكما أن يعقوب المنصور حرص على أن يظهر عظمة دولته في الحروب التي خاضها والانتصارات التي حققها وفي البناءات التي أنشأها وفي الأنظمة التي أقامها ، فإنه حرص أيضاً على ابراز عظمتها في سك نقد جديد يتجاوز في قيمته ما عرف سابقا بالمغرب . وفي هذا الصدد يقول ابن عذارى : «ولم تزل همة المنصور تتبع جزئيات المملكة بالتفخيم ، ويجيل النظر فيما بقي منها للتكميل والتتميم . فرأى أن الدينار القديم يصغر عن مرأى ما ظهر بالمملكة من المنازع العالية ، وأن جرمه يقل عما عارضه من المناظر الفخمة الجارية ، فعظم جرمه ورفع قدره بالتضعيف وسومه فجاء من النتائج الملوكية والاختراعات السرية جامعا بين الفخامة والنماء والطيب وشرف الانتماء»[74] .

ولم يكن الحدث عاديا إذ تصدَّى الشعراء للإشادة به من ذلك هذان البيتان اللذان اقتبسا من قصيدة لأبي العباس الجراوي :

---

(73) الطبري 539/6

— خليفة بن خياط : تاريخ النجف ، 1967 ، ج . 2 ، ص . 398

— خليفة بن خياط : كتاب الطبقات ، بغداد ، 1967 ، ص . 215

(74) ابن عذارى : البيان ، تطوان ، ص . 154

راق النضار عيون الناظرين وقد غدا إسمك المعتلى اعلالا مكتتبا
ما ارتاب مبصرها في كف ذاك وذا ان النجوم استحالت للورَى ذهبا[75]

والذي يهمنا الآن ليس هو موضوع النقد في عهد الموحدين ، وإنما توضيح ما ورد في النص ونبادر فنقول أن المثقال والدينار يدلان على شيء واحد أي على سكة ذهبية ذات وزن معين ، وقع الاختلاف في شأنه حسب الدول والعصور . وفي عصر ازدهار الدولة الاسلامية أي في أوائل الدولة العباسية كان المثقال يزن 4،72غ وانخفض بعد ذلك إلى 4،25غ . فلما جاءت الدولة المرابطية اتخذت لنفسها دينارا وزنه 4،20غ وكان ذلك عنوانا على غناها وازدهارها . وعند قيام الدولة الموحدية ، ظهر الدينار الموني ، نسبة للخليفة عبد المومن . وكان وزنه 2،30غ . فلما تولى يعقوب المنصور الحكم استصغر هذا الدينار ورأى أنه لا يليق بدولة الموحدين فسك دينارا مضاعفا يبلغ وزنه 4،72غ أي وزن الدينار العباسي ، وهو ما سماه المستشرق «روبرت برانشويك» **الضبلون** أي المضعف[76] وقد بقيت الكلمة مستعملة في اللغة الدارجة المغربية . وورد في بحث مخطوط للأستاذ التونسي رمضان خالد عن النقود الموحدية أن السبب في مراجعة وزن الدينار عند الموحدين يرجع لأسباب شرعية ، إذ اهتم الفقهاء بتحديد وزن النقد ، وكان للقاضي تدخل في هذا الموضوع الحيوي الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية . ومن المعلوم أن الدولة الموحدية كانت متقاربة مذهبيا مع الامام ابن حزم الظاهري وبالأخص أبو يوسف يعقوب الذي كان يضعه في أعلى مرتبة بين العلماء . وهكذا فإن ابن حزم (383 ـ 454/ 994 ـ 1063) يقول إن الوزن الشرعي للدينار هو 84 حبة من الشعير أي 4،72غ ، لا 72 حبة . ومهما يكن ، فإن قرار يعقوب المنصور بسك ذلك الدينار الكبير الذي سمي في بعض المصادر «الدينار اليعقوبي» يدل على مبلغ طموحه إلى أن يكون في مستوَى الخلفاء العباسيين الكبار والأمويين بالأندلس أي أن يبعث جانبا من الأمجاد الاسلامية القديمة[77] .

---

(75) ن . م ، ص . 155

(76) R. Brunschvig : Etudes d'Islamologie
t. 1 : Esquisse d'histoire monétaire almohade-hafside

(77) Romdhane Khaled : Les monaies almohades : aspects idéologiques et économiques

فإذا أردنا أن نوضح ما ورد في النص بشأن الصدقة التي بلغت أربعين ألف دينار أي وزن 188 كيلو ذهبا و800 غرام وهو ما يساوي بسعر اليوم قرابة مليار ونصف سنتيم . مع العلم بأن القوة الشرائية للنقد في تلك العصور المنصرمة كانت أقوَى بكثير مما هي عليه اليوم .

التعليـق على النـص :

كل ما تقدم كان يهدف إلى توضيح ما ورد في النص وعرضه دون ابداء رأي فيه أو مناقشته . وسنحاول الآن في هذا القسم الأخير أن نقوم بذلك .

ا – **نقد المصدر** : أول نقطة ننطلق منها تتعلق بالمصدر الذي أخذ منه النص . يظل هناك بعض الغموض يحوم حول كتاب المعجب مادمنا لا نعرف عن المؤلف إلا ما كتبه هو عن نفسه بنفسه . فلم يتحدث عنه المعاصرون في تآليفهم ولم تشر إليه كتب التراجم . ولكن ملاحظتنا هذه ليست محدودة في حالة واحدة هي حالة عبد الواحد المراكشي بل يمكن تطبيقها على حالات أخرى . فماذا نعرف عن ابن عذارى المراكشي ، وعن ابن القطان وعن ابن أبي زرع وغيرهم من المؤرخين . والظاهر أن أصحاب كتب التراجم والفهارس لم يعيروا التفاتا كبيرا للمؤرخين المغاربة فتناسوهم وأغفلوا ذكرهم حتَّى أصبحنا نتساءل اليوم : من هو مؤلف كتاب روض القرطاس ؟ أهو ابن أبي زرع أم صالح بن عبد الحليم ؟ ومن هو مؤلف الحلل الموشية الخ .. ؟

إذن ، حالة عبد الواحد المراكشي ليست بدعا ولا استثناء . والمهم عندنا هو ما تضمنه تأليفه أهو صادق ومبني على التحقيق ؟

نلاحظ أولا أن لهجة عبد الواحد المراكشي تغلب عليها الرصانة والاعتدال . فلا نجد لديه مبالغة في أي خبر أو أي رواية . وكثيرا ما يتكلم بأسلوب صاحب المذكرات الشخصية الذي يبلغنا ما رآه وسمعه بكل بساطة . وملكته الأدبية تدفعه إلى التعبير عن الأشياء كما تقع في ادراكه وتصل إلى شعوره . فليس هو بالمؤرخ الذي يكتفي بنقل كلام الغير . ولنا في هذا النص مثال واضح حين يتحدث عن صدقة يعقوب المنصور وقيامه بأعمال البر إذا يختم كلامه بقوله : «هذا كله شهدته لا أنقله عن أحد من الناس» .

ثم إننا ، لا نجد من جهة أخرى ، أي سبب يدعو المؤلف للمبالغة . فأغلب الملاحظات التي توجه لبعض المؤرخين تتركز في اكثارهم من اطراء الدولة القائمة أو من التملق للملوك المعاصرين لهم ، وهذا ما نجده مثلا عند ابن صاحب الصلاة أو ابن القطان . ولكن عبد الواحد المراكشي ليس من هذا الصنف . فهو يؤلف كتابه بعيدا عن المغرب ، ويقتصر على الكلام الذي يصور الأحداث والأشخاص بكل واقعية دون زخرفة أو تنميق . وقد احتفظ أسلوبه بطراوته إلى يومنا هذا ، فتشعر به وكأنه يحادثك حديثا طبيعيا يسير فيه على سجيته وتأتي الكلمات إليه في يسر دون تصنع ولا تصنيع . وهذا جانب يهم الناقد الأدبي أكثر مما يهم المؤرخ طبعا ، ولكن فيه مع ذلك ، دلالة على مدَى ما تمنحه من مصداقية لرواية المؤلف التاريخية .

نضيف إلى كل ذلك أن المصادر الأخرى تؤكد كل المعلومات التي أوردها المؤلف ، وتسير في نفس الاتجاه فيما يخص الوصف الذي تقدمه عن شخصية يعقوب المنصور وأخلاقه وسلوكه . وإذا كانت هنالك جزئيات أو انطباعات خاصة تفرد بها المؤلف ، فهي تغني الصورة الاجمالية ولا تتنافَى معها ، سيما إذا اعتبرنا أن المؤلف كان ينتمي إلى الطبقة العليا في المجتمع الموحدي ، حيث كانت له صلات مع الأمراء والوزراء والكتاب وغيرهم من أعيان الدولة كما يصرح هو نفسه بذلك ، فكانت لديه معلومات وأخبار لم تتوفر لغيره من المؤلفين .

ولنذكر ، في الأخير ، أنه في هذا النص يتحدث عن فترة تاريخية كان معاصرا لها . فكلامه ، بهذا الاعتبار ، يتجاوز الرواية المنقولة عن الغير ويكتسي قيمة الشهادة المباشرة والمؤكدة ويرتكز على حنين إلى ماض عاشه في المغرب وهو في ميعة الشباب ، حنين تذكيه الغربة التي وجد فيها نفسه ببلاد بعيدة عن وطنه الأصلي ولو صادف فيها ما كان يصبو إليه من ترحيب وإكرام .

نعود الآن إلى عدل المنصور كموضوع يستحق تعليقا من المؤرخ . ونتساءل بادئ ذي بدء : ألم يكن في موقف المنصور جانب مسرحي ؟ فأحسن طريقة لتقرب الحاكم من المحكوم هي أن يظهر له أنه سيكون حريصا على معاملته بالعدل وعلى الدفاع عن حقوقه وعلى معاقبة كل من يصدر منه جرم أو عدوان . والتاريخ حافل بأمثلة من الحكام الذين يضربون على مثل هذا الوتر . لكن يجب مع ذلك ، أن نميز فيهم بين من كانوا صادقين في سلوكهم ومن كانوا يتصيدون السمعة وحسن

الأحدوثة . ثم لا ننس أن الظرفيات السياسية تدفع إلى كثير من المواقف المسرحية .

ومن هذا الباب الأخير ، نجد أن يعقوب المنصور كان في حاجة أكيدة إلى أن يجتذب إليه العطف والسند من عامة الناس ، إذا علمنا — وهذا موضوع عرضنا له من قبل — أن توليه للخلافة لم يكن أمرا يحظَى بتأييد كل الموحدين ، وبخاصة ، من اخوته وأبناء أسرته ، فكانت هنالك اعتراضات ومعارضات ، ولم يكن له خير من أن يظهر ، من أول وهلة ، بمظهر الخليفة الورع التقي الذي يريد أن يحيي سنة عمر بن عبد العزيز . لكن السلوك المسرحي سرعان ما يفتضح عندما تزول دواعيه وتتغير الظروف والذي نلاحظه هو أن المنصور ظل في الأخير ، كما في الأول ، ولم يسجل عليه أي تخل أو تقاعس . فثباته في موقفه يدل على صدقه وجديته .

لقد أدرك ، طبعا وهو يمارس التجربة ، أن مقتضيات السياسة لا تلتقي دائما مع مقتضيات العدل ، ولذلك نراه لا يقطع عادة الجلوس العام للمظالم ، لأنه كان يمس بالأعيان وشخصيات لها وزنها في الدولة ، ولم يكن يشاء أن يتواجه هو بنفسه مع المتخاصمين ويفضل أن يقصر نظره على «مسائل مخصوصة لا ينفذها غيره» وهكذا نجده يقترب من التقاليد السائدة في هذا العصر ، التي تجعل رؤساء الدولة يتركون مسائل القضاء للقضاة .

لكن الذي يلاحظ على يعقوب المنصور وغيره من الأمراء المغاربة الموصوفين بالعدل هو أنهم اعتبروا القضية داخلة في السلوك الشخصي لا غير ، أي أن إزالة الظلم من المجتمع راجعة فقط إلى سهر الأمير وتتبعه لسلوك القضاة والولاة . ولم يفكروا في أن القضية راجعة إلى نصوص تنظيمية وإقامة **مؤسسات وبنيات** يبقَى مفعولها قائما بعد وفاتهم . وهكذا ، فإن المجتمع المغربي لم يستفد من عدل المنصور إلا في عهده . فلما مات ، ماذا بقي من عمله ومبادراته ؟ لا شيء إلا الذكرَى . وهذا يطرح ، بالطبع ، موضوعا أوسط : **الاستمرارية** السياسية في تطور الدولة المغربية عبر التاريخ .

ومن الموضوعات التي يمكن أن تجر إلى تعاليق مختلفة علاقة المنصور بالأولياء . فقد رأينا من قبل الدوافع النفسية والذاتية التي حدت به إلى التعلق بالأولياء . لكن هنالك جانب سياسي في الموضوع . فالأولياء كانت لهم حرمة كبيرة في النفوس وتأثير

قوي على العامة . وأساليب تأثيرهم متعددة . **فهنالك** منهم الأفراد **المنعزلون في** خلواتهم الذين يرتكز نفوذهم على المثال الذي يقدمونه للغير بتقواهم وزهدهم . وهنالك **العلماء** المتضلعون الذين يبهرون الناس ببلاغتهم وأفكارهم . وهنالك ذوو الأتباع والمريدين الذين يمكن اعتبارهم بمثابة **المؤسسين الأولين للزوايا والطرقية** .

والدولة في حاجة إلى مساندة كل هؤلاء . فجيش المنصور ترتفع معنويته وتزداد ثقته بنفسه حينما يرافقه جمع من الأولياء . كما أن الخليفة يجد نفسه معززا بالأولياء تجاه العامة والخاصة في كل التدابير التي يقدم عليها والتي ربما كان فيها مفاجأة لهم . فحضور الأولياء بكل أصنافهم إلى جانبه فيه **تزكية** لسياسته ودعم قد يكون أكبر من القوة الزجرية . وكم استفاد حكام المغرب منذ ذلك العهد من تقاربهم مع الأولياء ورجال الزوايا ! بحيث نجد أنفسنا هنا ازاء احدى البنيات المهمة التي يحسب لها حسابها في تاريخ المغرب السياسي .

على أن القضية تجر إلى موضوع آخر كانت له أهميته في تاريخ المجتمع المغربي وهو **الشعوذة** التي تسربت مع تقديس الأولياء والاعتقاد في كراماتهم ، والتي ترتبط من بعض الجوانب مع عدد من المعتقدات الوثنية التي كانت موجودة بالمغرب قبل الإسلام . متى بدأت الشعوذة بالمغرب الاسلامي ؟ وما هي الأشكال التي تقمصتها ؟ وما هي الدواعي المجتمعية التي جعلتها تستقر وتجد مجالا لنشاطها ؟

باب مهم وطريف في تاريخ المجتمع المغربي ، لأنه ينقلنا إلى لون من الواقع الذي كانت تعيش فيه الجماهير المغربية ، وهو هذا التعلق بالخوارق والمعجزات للافلات من الآفاق الضيقة والأبواب المسدودة . ونحن نعلم مثلا ، أن المهدي بن تومرت حاول هو أيضا ، أن يلجأ إلى هاته الوسيلة ، لأنه رآها أكثر ضمانا لنجاح دعوته[78] . ولأن السياسي لا يتورع دائما في اختيار وسائله مادامت توصله إلى الهدف الذي يقصده . ومهما يكن ، فسيعرف تاريخ المغرب منذ ذلك العهد خلطا بين الولاية الحقيقية ومظاهر الشعوذة ، وستظهر لدى العامة عادات متغالية في زيارة الأولياء وتقديسهم ونسج الأساطير عن حياتهم . تيار قوي في الحياة الروحية بالأوساط الشعبية سيقابله تيار آخر يمكن أن نسميه سلفيا ولو جاء قبل وقت السلفية

(78) جل المصادر أشارت إلى هذا الجانب في شخصية ابن تومرت وبالأخص عند ابن خلكان وابن أبي زرع وابن القطان والبيذق .

المعروفة ، لأنه يحارب كل الانحرافات صغيرة كانت أم كبيرة في سلوك العامة ويلحقها بالبدعة . وهو تيار كان يغذيه عدد من الفقهاء الحريصين على اتباع السنة ، وقد بقيت لنا منهم تآليف كثيرة(79) .

ومن جملة القضايا التي تستحق وقفة خاصة في هذا التعليق ما يرجع منها للحياة المجتمعية لأن المؤرخين الأقدمين قلما يوفون هذا الجانب حقه ، وإنما يكتفون بالإشارة العابرة . وهو حظنا في هذا النص ، أيضا ، لأنه يجمل ما كان يجب أن يفصل . لكن الذي يجب أن لا ننساه في هذا الصدد هو أننا بإزاء رئيس دولة **نموذجي** في تاريخ المغرب . أقول أنه نموذجي لأنه ، كما رأينا ، تحرى أن يطبق الإسلام تطبيقا كاملا في عمل الدولة وأن يحول تعاليمه إلى **خطة سياسية** يلتزم بها الحكام في المغرب . فتكتسي تلك الإشارات المقتضبة في نص المعجب أهميتها من هاته الناحية. أي من ناحية كونها تقدم البرهان على أن السياسة الإسلامية بمفهومها الكامل ليست قاصرة على الزجر والقمع وحمل الرعية على الطاعة ، بل تبرز مسؤولية الحاكم في السهر على أمن المجتمع وراحته وسلامته من كل ما يهدد عيشه من فقر وجوع ومرض أي ما يدخل فيما نصطلح عليه اليوم بكلمة **السياسة المجتمعية** . وقد رأينا كيف تتجه سياسة المنصور في هذا الصدد إلى عدة وجهات هي :

1 — الاهتمام المستمر بالحصول على كل المعلومات المتعلقة بحياة الرعية باستعمال كل الوسائل العمومية والخصوصية لهاته الغاية . لاسيما المعلومات التي تتعلق بمستوى المعيشة من توفر المواد الغذائية وحالة الأسعار وما إلى ذلك .

2 — محاولة التخفيف من ضائقة الفقر والعوز بتوزيع الصدقات بصورة دورية مع الحرص على تنظيمها ووضع قوائم مضبوطة بالمستحقين لها .

3 — الانفاق على العلم والعلماء .

4 — رعاية الأطفال ، وخاصة منهم الأيتام .

---

(79) يشير ابن خلدون في مقدمته إلى أمثلة من الشعوذة التي ظهرت بالمغرب . وفي هذا العهد ، أيضا ألفت كتب عديدة لمقاومة البدع . ومن المفيد الرجوع أيضا إلى كتاب الأستاذ محمد المنوني «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين» .

5 ــ الاهتمام بالصحة العمومية عن طريق تأسيس المارستانات .

ونحن حينما نتأمل هاته الاتجاهات التي سارت فيها سياسة المنصور ، نجدها تشمل أهم ما تعنى بها الدولة الحديثة في سياستها المجتمعية وهو التعليم والصحة ومساعدة العاطلين والعجزة والقاصرين والصغار . ونحن إذ نقف قليلا على هذا الموضوع ، فلأنه كان مجالا لتهافت عدد من الباحثين الغربيين الذين حاولوا أن يجردوا الإسلام من **النزعة الانسانية** أو أن ينسبوا بعض أعماله في هذا الاتجاه إلى **تقليد** الأولين من يونان ورومان . وأذكر بهذا الصدد بحث المستشرق الألماني «كارل هينرش بكر» بعنوان «تراث الأوائل في الشرق والغرب» الذي يحاول أن يبرهن فيه على أن الاسلام لم يأت بشيء جديد وأن ما ينسب إليه من حضارة إنما هو «أسطورة» وأنه مدين بكل شيء للأوائل ، إذ يقول : مثلا :

«الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر ، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو ، ولم يستطع أن يجعله عربيا إسلاميا إلا في الظاهر فحسب» .

وحينما يتحدث عن الحضارة العربية باسبانيا ، يقول :

«أما الأثر الأدبي الفني الذي كان للعرب في إسبانيا والذي وصل أيضا عن طريق الصليبيين إلى أروبا ، وكذلك التحسينات التي أدخلوها على ادارة الدولة أو فن التجارة ، أما كل هذا فنمر عليه مسرعين ، لأنه من الصعب علينا أن نتبين إلى أي حد لا يبدو الإسلام هنا كوسيط ورسول ينقل التراث القديم فحسب»[80] .

وينتهي بكر من تحليله إلى المقارنة بين الفكر الغربي والفكر الشرقي أي الإسلامي ، فيذكر أن الأول كان مزودا بما دعاه «النزعة الإنسانية»« Humanisme » بينما الثاني كان خلوا منها . هذا كلام كتب في سنة 1931 أي منذ أزيد من خمسين سنة وهو يردد أطروحة كانت ومازال شائعة عند عدد من المثقفين والأساتذة الأروبيين الذين كانت تخامر عقولهم ايديولوجية **التفوق الأروبي** وتميز الانسان الأروبي بالقدرة على الخلق والابداع . الذي يهمنا من كل ذلك ، الآن ، هو الدعوَى التي

---

(80) هو المقال الأول الوارد في كتاب «التراث اليوناني والحضارة الإسلامية» لعبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، 1965 .

يدعيها من خلو الفكر الاسلامي من الاهتمام بالانسان . وهاته نقطة مازالت لم تنل حظها الكافي من الدرس ، سواء على المستوَى الفكري ، أو على المستوَى التاريخي . فالخطاب السائد في أوساط علماء الدين والفقهاء عندنا كان ومايزال ينصب على العبادات والآخرة وما إلى ذلك . في حين أن هنالك خطابا آخر يتعلق بالانسان والمجتمع الانساني وشؤون الدنيا ، وله مصادره الغنية في الكتاب والسنة والأعمال الحضارية التي أنجزت في العالم الاسلامي ، عبر تاريخه الطويل .

ونحن نقتصر هنا على المثال الذي قدمه لنا الخليفة الموحدي يعقوب المنصور الذي يستند إلى نظرية وتقاليد اسلامية صميمة . ويكفي أن نعود إلى ما ذكره الماوردي في «الأحكام السلطانية» عند حديثه عن الصدقة التي يتكلم عنها القرآن الكريم بلهجة الأمر :

«خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ، ان صلاتك سكن لهم» .

ومثل هاته اللهجة تشعرنا بأن الإسلام يهدف إلى تحقيق نوع من التكافل الاجتماعي ، سيما إذا تأملنا الجهات التي تصرف إليها الصدقات والتي حددتها الآية التالية :

«إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم» .

يفسر الماوردي الآية بقوله :

«فواجب أن تقسم صدقات المواشي وأعشار الزرع والثمار وزكاة الأموال والمعادن وخمس الركاز لأن جميعها زكاة على ثمانية أسهم للأصناف الثمانية إذا وجدوا . ولا يجوز أن يخل بصنف منهم» .

فيكون هنالك :

ا — سهم للفقير وهو الذي لا يملك شيئا .
ب — سهم للمسكين وهو الذي ليس له ما يسد حاجته .
ج — سهم للعاملين على الصدقات وفيهم الذين يجمعونها ويفرقونها .

د — سهم للمؤلفة قلوبهم وهم الذين يرغب المسلمون في تقريبهم إليهم من غير المسلمين لسبب وجيه.
هـ — سهم للرقاب أي لعتق الرقيق.
و — سهم للغارمين أي للعاجزين عن أداء ديونهم.
ز — سهم لسبيل الله أي للغزاة والمرابطين في الثغور.
ح — سهم لابن السبيل أي المسافر الذي لا يقدر على نفقة سفره أو الذي تقطعت به الأسباب[81].

هذا فيما يخص جانب الصدقة التي أوردناها، على سبيل المثال، والتي ما هي إلا تشريع من تشريعات الاسلام في الميدان المجتمعي. والا فإن الفقه الإسلامي يتناول الموضوع بصورة شمولية واستقصائية فيقرر قواعد لنوعين من الاحسان **الالزامي والاختياري**:

1 — **الاحسان الالزامي**: يكلف «الأغنياء والامام بالتنازل عن جزء من الثروة الخاصة أو العامة لصالح المحتاجين» فيفرض مساعدة **القريب** المحتاج، عملا بالآية «وآت ذا القربَى حقه»، ومساعدة **المضطر** عملا بالحديث: «فكوا العاني وأطعموا الجائع»، ومساعدة **الجار**، عملابالآية الكريمة «واعبدوا الله لا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذوي القربَى واليتامَى والمساكين والجار ذي القربَى والجار الجنب». يضاف إلى ذلك حقوق الضيف والمحتاج عند الحصاد والجني، والمحتاج عند قسمة التركة الخ... وتنوب الدولة من هذا الاحسان الالزامي توزيع الزكاة والفيء والغنائم والقيام بسائر مصالح الأمة.

2 — **الاحسان الاختياري**: وهو الذي يتطوع به المسلم تقربا إلى الله ويدخل في خمسة عقود هي: الهبة والقرض والصدقة والوصية والكفالة. وفي هذا الإطار نجد، مثلا مؤسسة الصدقة الجارية أو **الأوقاف**، أسدت خدمات جلى للمجتمعات الاسلامية. **فهي** التي تكفلت بالنفقة على عدد من المشروعات المجتمعية الكبرَى كالتعليم والصحة العمومية واسكان الفقراء ومساعدة المحتاجين طوال قرون[82].

---

(81) الماوردي: الأحكام السلطانية، 1973، ص. 120 — 125
(82) صدر مؤخرا كتاب بعنوان «نظام التبرعات في الشريعة الاسلامية» لأستاذ مغربي هو محمد الحبيب التجكاني دار النشر المغربية، 1983، وقد استفدنا منه.

يتحدث الأستاذ «هنري لاووست» المتخصص في الاسلاميات عن «التكافل والروح الاجتماعية» كأسس للسلوك الاقتصادي والمجتمعي في الأمة الاسلامية ويرَى في ذلك اتجاها «يلح على واجبات التضامن والتعاون ، لا في إطار الأسرة أو الهيئة الحرفية أو العمل المهني ، ولكن أيضا في إطار الانتاج والاستهلاك للخيرات . فالفلاح أو الصانع لا يصح له أن ينظر إلى نفسه كعدو لأولئك الذين يبيع لهم منتجات عمله ، ولكن كشريك لهم . ففكرة صراع الطبقات أجنبية عن هذا الاقتصاد ، فالغني شريك وصديق للفقير»[83] .

معنَى هذا أن تخلي الغني عن الأنانية والجشع من شأنه أن يجنبه فكرة الاستغلال الرأسمالي وأن يدفعه إلى مواقف البذل في سبيل الجماعة .

وفيما يخص النزعة الانسانية في الإسلام لا أجد خيرا مما كتبه الباحث السويسري «مارسيل بوازار» في كتابه «انسية الاسلام» إذ يقول :

«يلوح الإسلام اجماليا في العالم المعاصر كأحد الأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها مصير الانسان والمجتمع . والتطور السياسي الداخلي للدول يوجد حلولا وتحولات ذاتية . وكل الاضطرابات التي مرت منها الأقطار الإسلامية في العقود الأخيرة ، مهما كانت الشعارات التي تزيت بها ، برزت إسلامية في جوهرها ، إن تلك الحركات تستمر في البحث عن ينبوعها في الماضي المشترك . فالخصوصية الأولى للنظام الإسلامي هي تصوره للانسان المجتمعي التي تتعارض في آن واحد مع الشيوعية التي تذيب الشخص في الجماعة والليبرالية التي تجعل من الفرد والمجتمع خصمين . فالتضامن في نطاق الأمة يضمن احترام حقوق الإنسان داخل الجماعة وخارجها إذ يعتبر تابعا للحقوق الدولية . فتجاه المادية الوضعية يبرز الإسلام بروحانيته ، حائلا دون أن تصبح الدولة هي القوة الغريبة المحركة لكل شيء التي عرفها الغرب والتي تحاول أن تفرضها الدولة المدعية للاشتراكية»[84] .

ولعلنا ابتعدنا عن موضوعنا الأساسي ، ولكن كان من الضروري في هذا التعليق أن نوضح الإطار الذي كان يعمل فيه يعقوب المنصور كخليفة واع بمهمته ومقدر

(83) ورد هذا الاقتباس في كتاب :

L. Gardet : L'Islam. Religion et communauté Desclée de Brouwer p. 330

(84) M.A. Boisard : L'humanisme de l'Islam, Allin Michel, 1979, P. 391

لمسؤوليته . وقادنا ذلك إلى اكتشاف المشروع الإسلامي للسياسة المجتمعية . هل طبق ذلك المشروع أم لا في التاريخ الإسلامي ؟ .

الواقع أنه وقع في الغالب اهماله من لدن الخلفاء والملوك ، اللهم الا في بعض جزئياته ، وأن الذين تصدوا لتطبيقه قلة يكادون يعدون على رؤوس الأصابع . ولعل يعقوب المنصور هو الوحيد من نوعه في تاريخ المغرب ، فلا نجد من يضاهيه في تلك الالتزامات التي التزم بها في حياة قصيرة ولكنها حافلة بالأعمال والمنجزات . ولعل هذا هو سر الأسطورة التي حامت حوله وجعلت المؤرخين يطنبون في الحديث عن عهده وما ساد فيه من الأمن والرخاء .

الخلاصة :

هكذا نكون قد اكتشفنا من خلال تأملاتنا في هذا النص وتحليلنا لمحتوياته جوانب أساسية في شخصية يعقوب المنصور . لقد تسلم ارثا مثقلا بالتبعات والمشاكل فبرهن على كفاءة نادرة في تحمل مسؤوليته التاريخية التي منها قضايا السياسة الداخلية في امبراطورية شاسعة الأطراف . فضبط الادارة والاطلاع على شؤون الرعية وإقامة العدل ومحاولة تخفيف الضائقة على الفقراء والمعوزين ، وما أكثرهم ! كل ذلك يشكل جانبا ضخما في عمل رئيس دولة ، ولا يستطيع أن يقوم به على الوجه الأكمل إلا إذا كان ذا شخصية قوية ، وكان له حافز من مثل أعلى يؤمن به ويتشبث به . ولعل صدق يعقوب المنصور في تدينه كان هو ذلك الحافز .

إلا أنه ، مهما قويت شخصيته ، لا يخرج عن كونه انسانا له نقط ضعف ومتناقضات ويجتاز من أزمات ، الشيء الذي يفسر لنا بعض الكوامن في نفسه وبعض الغوامض في سلوكه ، وككل رجل عظيم كانت له مأساته وأسطورته في آن واحد !

سعيد بنسعيد

المثقف المخزني وتحديث الدولة (*)
بدايات السلفية الجديدة في المغرب

من المعروف أن مؤرخي الفكر العربي المعاصر قد درجوا على اعتبار حملة نابليون على مصر ايدانا بميلاد ذلك الفكر وهذا يعني أن الهزة المجتمعية والفكرية التي خلفها ذلك الغزو كانت من القوة والشدة بحيث أنها استطاعت أن تحدث ، في النظامين الاجتماعي والفكري معا ، خدوشا غائرة ودائمة ؛ وهو يعني أيضا أن الحملة كانت رمزا تمت ترجمته بكيفيات متباينة في وعي كل من الحكام والمثقفين. والرمز بالنسبة لكل من الطرفين دليل على العجز ، وعلامة على سوء الأحوال ، وحكم بوجوب الاصلاح . بيد أن الاصلاح لم يكن «يحمل معنًى واحدا بالنسبة للسلطات والرعية أو لمن يتكلم باسمها من فقهاء تقليديين أو مثقفين جدد . بالنسبة للأول يعني الاصلاح تقوية السلطة التي يتمتع بها ، متدرعا بلوازم مكافحة الاعداء ، فيبدأ دائما بتدريب الجيش وتسليحه بكيفية عصرية»[1]. وهذا ما جعل الحركة التي تعرف في كتب التاريخ باسم الاصلاح أو سياسة التنظيمات ، كانت تهدف أساسا إلى تقوية الدولة ازاء تحديات الدولة الأوروبية الاستعمارية[2] . وهو في «عين الرعية القضاء على أسباب الانحطاط وفي مقدمتها الاستبداد (....) السبيل الوحيد لمواجهة

(*) قدم هذا العرض في ندوة «تكون الانتلجنسيا المغربية» وهران ، 30 ماي ، 2 يونيو 1983

(1) عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، ص . 131 ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 1981 .

(2) عبد الله العروي : مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 1981 ، ص 30

العدو وهو تقوية المجتمع بالعدل المنافي للاستبداد»[3] .

الاصلاح بالنسبة للحكام هو تحديث الدولة من خلال تحديث اجهزتها (الجيش ، الادارة ، تنمية الموارد المالية) . وهو بالنسبة للمحكومين تحديث المفهوم السياسي للدولة . وبالفعل فنحن نلمس هذه النقطة بوضوح في وعي المثقفين العرب منذ مرحلة مبكرة ، فالمؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي شاهد عيان الحملة الفرنسية لا يكتفي بتسجيل دهشته من التفوق المادي لأوروبا الغازية ومن تفوقها في مجالات العلوم والفنون المختلفة فقط ، ولكنه يتعجب أكثر من ذلك من تفوقها في ميدان العدالة وتطبيق القانون[4] . والعجيب عند العالم الازهري مصدره حضور العدل عند أمة أدركت انه صنو التفوق والرقي ، واختفائه عند أخرى لا يزال دينها كله حثا على العدل والمساواة وتعبيراً صريحا عنها . ونحن نعرف كيف أن كتابات المفكرين العرب طيلة القرن التاسع عشر ، كانت تسير في اتجاهات تأكيد مظاهر التفوق الأوروبي والبحث عن أسبابه في مقابل الحديث الشجي عما أصبح عليه العرب والمسلمون ، دون أن يكون في دين الإسلام ما يمنع من الأخذ بتلك الأسباب . سيقول المصلح السلفي أن السر في قوة الأمة الاسلامية في الماضي هو حرصها على العدل وعلى التمسك بالدين ، وان ضعفها الحالي في ابتعادها عن الدين وقبولها للجور والظلم وسيردد دائما أن البون شاسع بين الاسلام والمسلمين : «فجل ما تراه الآن مما تسميه إسلاما فهو ليس بإسلام». وسيكرر كثيرا أن «ما يعاب الآن على المسلمين ليس من الإسلام وإنما هو شيء آخر سموه اسلاما»[5] . وسيؤكد هذا المصلح جازما بأنه إذا كان المسلمون اليوم في تأخر وجمود وكانوا في معزل عن معترك المدنية والرقي فإن العيب يرجع إليهم ، أما الاسلام فهو يرشحهم على العكس من ذلك لكي يكونوا في طليعة الأمم : «إن الإسلام لن يقف حجر عثرة في سبيل المدنية أبدا» ، وإنما هو «سيهذبها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوَى

(3) عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، المرجع السابق ، ن . الصفحة

(4) انظر الكيفية التي يعرض بها لمحاكمة قاتل الجنرال كليبر ، أحد قادة الحملة الفرنسية . الجندي البسيط لا يقتل بمجرد القاء القبض عليه ولكنه يمثل أمام محكمة علنية أورده لويس عوض ، (تاريخ الفكر المصري الحديث : الخلفية التاريخية) (الجزء الأول) . كتاب الهلال ، 1969 ، القاهرة ، ص . 95 وما بعدها .

(5) محمد عبده : الإسلام والنصرانية ، مطبعة المنار ، مصر ، سنة 1350 ، ص . 115 .

أنصاره متى عرفته وعرفه أهلها»[6] .

التأخر والانحطاط واقع راهن والتقدم والرقي معركة لابد من خوضها ، وتأخر المسلمون وانحطاطهم ذو طبيعة مزدوجة ، فهو تأخر وانحطاط عما كانوا عليه في سالف عصرهم الذهبي ، وعما يقتضيه دينهم وهو تأخر وانحطاط عن ركب المدنية والرقي . ولا سبيل إلى الخروج من الهوة السحيقة إلا بسلوك سبيل التمدن الذي يمر بالضرورة عبر طريق الدين ، بواسطة الاجتهاد ، إذ «لابد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم»[7] . وهكذا نجد أن الاشكالية التي كانت سياسية في أساسها ومنطلقها ، اشكالية العدل وازالة أسباب الفساد المتمثل في الظلم والاستبداد تتحول إلى إشكالية عقائدية في عمقها . لم يعد الربط ، كما ظهر في البداية ، ربطاً مباشرا بين تجديد الدين وإصلاح الخلافة العثمانية وإنما أصبح ربطا بين تحقيق العدل ، بكيفية مجردة وبين الاصلاح الديني ، ستتحول الدعوة بالتدريج من دعوة إلى تحديث الدولة من خلال تغيير الممارسة السياسية للحكام ، إلى دعوة إلى اصلاح السلوك والعقيدة ، ومن تحديث الدولة إلى تجديد الدين ، بغض النظر عن النموذج السياسي القائم بالفعل[8] .

* * * *

ولكن هذه الاشكالية السلفية في وجهها السياسي على نحو ما أشرنا إليه ، ستظهر ثانية في صورة مغايرة وفي طرح مختلف وذلك في المغرب مع ثلاثينات القرن الحالي

---

(6) المرجع السابق ، ص . 135

(7) نفس المرجع ، ص . 139

(8) ذلك ما يستطيع المتأمل أن يلاحظه في الكتابة السلفية منذ جمال الدين الأفغاني (مسألة الجامعة الاسلامية) إلى الشيخ رشيد رضا : نتبين مرحلتين اثنتين متمايزتين عند محمد عبده . الأولى كان فيها في صراع مع السلطة (الخديوية والانجليزية) والثانية عندما أصبح فيها مفتيا عاما للديار المصرية ... يتحول محمد عبده في الثانية إلى ما أشرنا إليه من عزوف عن المنطق السياسي . وهكذا سنجد الشيخ رشيد رضا مثلا يمثل استمرارية المرحلة الثانية في حين أن علي عبد الرازق (على نحو ما رجع فيه إلى مسألة الخلافة) يمثل ، على العكس من ذلك ، عودة إلى المرحلة الراديكالية .

نعتقد أن مقارنة مثمرة بين السلفية الجديدة في المغرب ، والسلفية الأولى في المشرق العربي ينبغي أن تكون بالأولى مقارنة بين علي عبد الرازق ، وعلال الفاسي .

لا نجد التعبير عن الوجه السياسي في مفاهيم العدل/ الظلم ، الشورَى/ الاستبداد ، وإنما في مفاهيم التحرر السياسي والكفاح الوطني . ذلك أن مسألة السلطة الشرعية والنقاش حول الخلافة العثمانية في علاقاتها بالممالك العربية التابعة لها كانت أمرا غير وارد في المغرب كما هو معروف . نقرأ لعلال الفاسي «ومن الحق أن نؤكد بأن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصَى على السلفية وعلى الوطنية معا . ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدَّى إلى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتَّى في بلاد محمد عبده وجمال الدين»[9] . وذلك ما يدعوه بالضبط بالسلفية الجديدة ، وما ينعته عبد الله العروي بالسلفية المخزنية ذات المنحَى السياسي تمييزا لها عن السلفية المخزنية ذات المنحَى البورجوازي[10] .

هذا النحو من النظر إلى العلاقة بين السلفية والحركة الوطنية في المغرب ، على نحو ما يقدمها علال الفاسي ، يمثل بكل تأكيد أبعادا أخرى في علاقاتها بالمعطيات التاريخية والفكرية للمغرب ، وتعميقا لها بحكم التباعد الزمني بين الصورة الأولى للسلفية والازمات التي مرت بها (على نحو ما أشرنا إليه في الهامش رقم (8)) ، والشكل الذي انتهت إليه في المغرب ، حيث يمكن الحديث فعلا عن نوع من الرجوع إلى الوجه السياسي للاشكالية السلفية . لا من حيث مناقشة الأساس الشرعي أو النظري للدولة ، وإنما من حيث اهتمامها بالقضايا المتعلقة بتحديث الدولة[11] ، مع التأكيد على الوجه الذي ظل يشكل جوهر الاشكالية السلفية[12] . ونعتقد أنه سيكون من المفيد أن نتعرف على «السلفية الجديدة» في المرحلة التي نعتبر أنها تشكل بدايتها الأولى في المغرب في مطلع القرن العشرين حيث نلمس هذا الارتباط الوثيق المشار إليه بين الدعوة إلى الاجتهاد وتجديد الدين من

---

(9) علال الفاسي : الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، دار الطباعة المغربية ، تطوان بدون سنة الطبع ص . 134 .

(10) Abdellah Laroui – Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain Maspèro, 1977, Paris PP. 427-428

(11) علال الفاسي : الحركات الاستقلالية .... ص.438 — 441 وانظر أيضا التعليقات التي يوردها العروي في مفهوم الدولة ، ص . 133 — 140

(12) علال الفاسي : النقد الذاتي ، دار الكشاف ، ص . 123

جهة ، والدعوة إلى تحديث الدولة من خلال تحديث مؤسساتها من جهة أخرى . وحيث نجد صورة متميزة لوعي التأخر التاريخي عند المثقف المخزني[13] .

وقد كان الوعي الوحيد الممكن ، تاريخيا ، عند هذه الفئة من المثقفين هو الوعي السلفي بالنظر إلى المعطيات الاجتماعية والفكرية السياسية في مغرب النصف الثاني من القرن التاسع عشر[14] . بيد أنه كان الوعي السلفي في أكثر صوره إقبالا على الحداثة ودعوة إلى الأخذ بأسباب المدنية الغربية .

هذه الفئة من المثقفين تعكس لنا الوعي الايجابي الوحيد الممكن تاريخيا بالنظر إلى المعطيات الاجتماعية والسياسية والفكرية في المغرب بين منتصف القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين وهو الوعي السلفي[14] . لقد مكنها موقعها الاجتماعي من ادراك عمق الاحداث الكبرَى التي كانت تعصف بالمغرب فتتحول الأحداث الكبرَى الدالة على «الفوضَى المغربية» (كما ينعتها المؤرخون الاستعماريون) إلى رموز تحفر في وجدانهم فتصوغ ، في تفاعلها ، ما سيشكل المحاور الكبرَى التي تدور حولها اشكالية السلفية الجديدة في بداياتها . ولعل أكثر تلك الأحداث دلالة وتعبيرا على الأزمة هو الحروب الثلاث التي عرفها المغرب خلال الثمانين سنة السابقة على استعماره . أو ربما وجب الكلام بالأحرى عن هزيمتين عميقتين وفتنة كبيرة ، إذا كانت بالفعل تقل عنها من حيث القوة ، فإنها تعادلها من حيث الرمز الذي تعبر بواسطته حرب إيسلي . حرب تطوان ، فتنة بوحمارة .

---

(13) نستلهم هذا المفهوم من عبد الله العروي في كتابه المشار إليه آنفا (المصادر الاجتماعية والثقافية الوطنية المغربية عندما يتحدث عن مصادر التثقيف في المغرب في القرن التاسع عشر (ص 201 ــ 219) ويوضح بعد ذلك (ص 304) كيف أن العلماء المخزنيين قد تلقوا نفس التكوين الذي تلقاه العلماء المعارضون .
انظر أيضا الفصل الأخير من الكتاب المشار إليه (421 ــ 437) .

(14) لكي نفهم هذه المسألة ينبغي أن نرجع ثانية ، إلى الكتاب المذكور أعلاه في الفصل الذي يتحدث فيه عن «مصادر السلفية» (ص 305 ــ 356) وأيضا الفصل المتعلق بالثقافة والايديولوجية في القرن 19 وخصوصا في مناقشته للأطروحة الاستعمارية المعروفة «عزلة المغرب» .
«حتَّى على مستوَى الايديولوجيا الدينية لم يكن المغرب منعزلا كلية عن التيارين الاسلاميين في ذلك العصر : تيار الوهابية ، وتيار الجامعة الاسلامية» ص . 208 .
انظر أيضا «نهج الفكر المغربي المعاصر» في كتاب : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، 1980 ، بيروت (ص . 29 ــ على الخصوص) .

1 — حــرب إيسلـي :

يعقب أحمد الناصري على هزيمة المغرب في معركة ايسلي قائلا «فالحاصل أن جيش مغربنا إذا حضروا القتال وكانوا على ظهور خيّالهم فهم في تلك الحال مساوون في الاستبداد لأمير الجيش . لا يملك من أمرهم شيئا ، وإنما يقاتلون هداية من الله وحياء من الأمير»[15] .

والمؤرخ المغربي لا يعبر بهذا عن رأي شخصي بقدر ما يعكس الوعي المتكون بعد صدمة الهزيمة عند عموم المغاربة حكاما ومحكومين على السواء . فهذا أحد المؤرخين الذي كان في الوقت ذاته وزيرا للمولى عبد الرحمن ، يقول عن الملك : «فعلم أن ما أصاب جيشه العديد ، هو من عدم تنظيمه على الطراز الجديد»[16] وأحد الفقهاء الذي سمع بانتصار «فئة قليلة» من الجيش الفرنسي على عدد هائل من الجند المغاربة يسجل بدوره بأن «ترتيب الجيش على هذه الصفة (الجيش الفرنسي) هو المسمَى بالنظام ... ثم قتال الزحف بالصفوف هو الذي دل الكتاب والسنة عليه» ويحكم بأن «حرب النظام حق على هذه الأمة»[17] لقد تقرر في الأذهان بأن الانتصار مرادف للنظام في حين أن الهزيمة نتيجة الفوضَى . ومن العجب حقا أن يلاحظ المرء بأن الجيش ، كما ينبغي أن يكون عليه . وليس ما هو عليه بلفعل . سيصبح في المراسلات والكتابات المختلفة مرادفا للنظام[18] . ستتعمق الأزمة في وجدان الفقهاء . خريجي القرويين عندما يلحون على هذا الفرق الشاسع بين ما كان عليه الاسلام والمسلمون من قوة في الماضي وما أصبحوا عليه من وهن وضعف في

---

(15) أورده محمد المنوني في «مظاهر يقظة المغرب الحديث» . منشورات وزارة الأوقاف . 1975 . الرباط . ص . 9 .

(16) محمد غريط : فواصل الجفان ... أورده محمد المنوني . المرجع السابق ، ص : 55 — 56

(17) أحمد الكردودي : «كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة» ، أورده المنوني المرجع السابق . ص 13 . 15

(18) يقول الملك مولاي عبد العزيز مخاطبا أحد ولاته على مرسَى الدار البيضاء : «وبعد فإنا لما أخذنا في جمع «النظام للمصلحة المتعينة» أورده المنوني ، المرجع السابق ص . 59، كذلك يمدح نفس الملك أحد الشعراء في قصيدة طويلة :
فقل للدين جاء النصر فاهنأ ولا تجزع فقد نظم النظام
نفس المرجع ، ص . 56 .

حين أن كل الأدلة تثبت وجود النظام في الاسلام في كل شيء . لماذا فقدنا النظام ؟ لماذا تأخرنا ؟ كيف يمكن اللحاق من جديد بركب الانسانية المتقدمة ؟ كما ينبغي لحملة القرآن أن يكونوا ؟ هكذا يكون مفهوم «النظام» أحد المحاور الكبرى التي سيدور حولها الخطاب السلفي الحديث في بداياته .

2 - حرب تطوان

إذا كانت هزيمة إيسلي قد أثبتت للمغاربة بأنه لا سبيل إلى وجود الدولة في عالم اليوم بدون قوة يمثلها الجيش النظامي ، فإن معركة تطوان قد أكدت لهم بالمقابل بأن تأسيس الدولة الحديثة يقتضي البحث عن مصادر مالية جديدة . لهذا السبب نجد أحد المؤرخين المعاصرين يشير إلى أنه يتعين التراجع «إلى سنة 1860 على الأقل لكي نجعل بداية تاريخ المغرب الحديث»[19] .

والواقع أن هذه المعركة الخاسرة التي خاضتها الدولة المغربية تجعل عددا كبيرا من الدلالات . هي أولا ، ستكشف عن مدى ضعف المغرب أمام الدول الاوروبية الاستعمارية وعدم استطاعته الصمود أمام ادناها قوة وهي اسبانيا . وهذا يعني انهيار الصورة الخاطئة التي قد يكون كونها عن نفسه خلال عزلة طويلة . وهي ثانيا ستكشف له عن تضافر المصالح وحبكة المؤامرات بين تلك الدول . وثالثا ستتبين الدولة أن مداخيل الموانئ بالإضافة إلى الاعشار والزكوات لا تستطيع أن تبني نظاما ماليا مقبولا في الأزمنة الحديثة[20] .

تأسيس الدولة الحديثة يقتضي البحث عن مصادر مالية جديدة ، تنظيمات مالية جديدة ونظام ضريبي جديد . تلك ضريبة الحداثة ، ولابد فيها من اعمال العقل الفقهي ، أي من الاجتهاد ، والاصلاحات التي كانت الدول الأوروبية تطالب المغرب بها في مرحلة أولى وترغمه على اتخاذها في مرحلة ثانية ، كانت تقتضي «ضرورة تبرير البدع ، يعني ضرورة احداث نظام جديد من التبرير الشرعي»[21] .

الترقي والتمدن في المجتمع الاسلامي يقتضيان الاجتهاد : هكذا سيشكل هذان التوأمان محوراً كبيراً ثانيا من محاور الخطاب السلفي الحديث .

---

(19) German Ayach — « Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition Espagnole de 1860 » in — Etudes d'histoire Marocaine, SMER. 1979. Rabat, p. 98

(20) Ibid

(21) Laroui : Les origines. Op. précite, p. 264.

3 - فتنـة بوحمـارة :

يجب أن نأخذ الفتنة في مفهومها الاسلامي بطبيعة الحال حيث هي «أشد من القتل» . وكل المؤرخين المغاربة التقليديين يلحقون ببوحمارة نعت «الفتان» . لقد عرف المغرب في الفترة الممتدة بين الربع الأخير من القرن الماضي وبدايات القرن الحالي عصاة ومتمردين لم يقلوا خطورة عن «الفتان» بيد أن أي واحد منهم لم يكتسب الدلالة الرمزية التي اتخذها «خروجه» (بالمعنى الاسلامي لكلمة الخروج) سواء بالنسبة للمخزن كجهاز حاكم أو بالنسبة للمحكومين في البادية والحاضرة على السواء .

أما بالنسبة للمخزن فهو يعكس من أوجه عدة الحصار المضروب حوله والذي أخذ يتصاعد بالتدريج جاعلا هدفا له الغاء المخزن ذاته . «كان بوحمارة يتحرك في منطقة من مناطق الحدود حيث كانت اتصالاته مع الفرنسيين والاسبان سهلة ميسورة (....) يتلقى أيضا مساعدات خصوصية من بعض الفرنسيين في الجزائر»[22] . ولكنه لم يكن هذا فحسب وإنما كان تجسيدا لفشل الاصلاحات التي اضطرت الدولة الأوروبية المغرب إلى انتاجها ، حيث سيوضع السلاح الذي صنع في فاس في المعمل المستورد من ايطاليا في محك التجربة . فيكشف عن فساده الشنيع في مقاومة «الفتان»[23] . وهو أخيرا يقدم للمخزن ما قبل وللاستعمار مرآة يقرأ فيها ما بلغ إليه من الضعف والتفكك[24] .

(22) Laroui : ibid

(23) ننقل هنا هذه الشهادة التي يقدمها محمد بن الحسن الحجوي في رسالته الطويلة إلى الوزير الأول الخاص حيث يقف مطولا عند ثورة بوحمارة .
«لما وجه مولاي عبد العزيز العساكر لقتال بي حمارة أعطاهم السلاح الذي صنع في معمل فاس الذي بناه والده وانفق فيه الملايين الكثيرة في شراء المعمل من ايطاليا وبنائه مع المواد التي كانت تصنع بها البنادق . وكانت تلك البنادق بيضاء مفضضة فأطلقوا عليها اسم البويضة فلما ضربوا بها الفتان صارت تتكسر في أيديهم . فكم من واحد كسرت يده ، وكم من واحد قتلته ، وأنا بنفسي رأيت بعض البنادق مكسرة في أيدي العساكر الذين رجعوا منكسرين يوم دخولهم لفاس في يوم مشهود . ولكنه شؤم ووباء على المغرب والمغاربة ، فهذه نصيحة ايطاليا للمغرب» .
رسالة إلى الجباض (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط). ح 204 . ص . 24 .

(24) «لم يكن الموظفون يعدون أنفسهم أعضاء دولة يجب حفظها والذود عنها» (المرجع =

وأما بالنسبة لعموم المغاربة فلم تكن الفتنة ايذانا بانهيار الصورة المكونة في الأذهان عن المخزن وإنما كانت مجموعة من الرموز المتناقضة التي تجسد اليأس والرجاء في الوقت ذاته. الفتنة علامة على الغضب الالهي لانتشار الظلم وتفشي الفساد وحنين إلى المهدي المنتظر الذي سيخلص الناس جميعا من الشرور والآثام.

ستكون «ثورة بوحمارة» في الوعي السلفي ـ فتنة يختبر الله بها عباده وعلامة على الفوضَى البغيضة، ودعوة إلى تبديل الأحوال بسلوك طريق المدنية والعمل بموجب أحكام الشريعة الحق. بوحمارة هو الخلاصة الرمزية لكل ما لا يمكن أن يكون مقبولا في المجتمع الاسلامي: الفوضَى ـ الانحطاط والجمود. وسيكون الانقاذ هو معاودة الايمان **بالنظام والمدنية** الحديثة **والاجتهاد**.

* * * *

النظام ـ المدنية، الاجتهاد هي المحاور التي كان من الواجب أن يدور حولها الخطاب السلفي الحديث في المغرب مع مطلع القرن العشرين بل وحتَّى الثلاثينات لتكون رافدا نظريا ضروريا لحركة التحرر الوطني، وقد اقتضت الصيرورة التاريخية أن يكون حملة هذا الخطاب هم المثقفون المخزنيون أو الرسميون وألا يكونوا من العلماء المعارضين. قد يكون الاختلاف بينا في الكثير من الأحايين بين المثقفين المخزنيين محمد العربي العلوي وشعيب الدكالي ومحمد بن الحسن الحجوي، حسبما يذهب إليه عبد الله العروي[25]. بيد أن الاختلاف كان في حقيقته اختلافا في الاشكال التعبيرية التي سلكتها الدعوة عند كل واحد منهم. ونحن سنختار الأخير منهم كنموذج ممكن للعالم الغزير الانتاج والداعية المتحمس الذي كان في الوقت ذاته موظفا مخزنيا لمدة تربو على النصف قرن كانت تتخللها فترات من احتراف التجارة[26]. نحن عند محمد بن الحسن الحجوي امام المثقف المخزني حيث نتبين في الدعوة إلى تحديث الدولة (على ما فهم به التحديث) بدايات تأسيسية للسلفية الجديدة في المغرب.

السابق). وانظر أيضا الخلاصات التي ينتهي إليها العروي، المرجع السابق، ص 366 ـ 370.

(25) Les origines.. PP. 427-428.

(26) يورد الحجوي عناصر من سيرته الذاتية في كتابه: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» ـ المطبعة الجديدة بفاس ـ الجزء الرابع ـ ص: 200 ـ 123.

في الامكان اذن أن نستخلص عناصر الأفق النظري الذي يتحرك فيه تفكير الحجوي من خلال استخلاص المعاني التي تكتسبها المفاهيم الثلاثة (النظام ـ التمدن ـ الاجتهاد) والبحث عن الناظم الذي يوحد بينها.

* * * *

1 – النظـام

في الرسالة التي وجهها الحجوي إلى الجباص ، والتي أسلفنا الإشارة إليها[27] حيث يتحدث عن الأسباب التي أدت إلى ثورة بوحمارة يخلص في تصويره لسوء الواقع إلى ما يلي : «وهذا أوجبته الفوضى **وفساد النظام** وسوء التصرف وفقدان الرابطة بين أعضاء الدولة والدولة ، وبين الرعية والدولة أيضا لفقد النظام والأمن والعدل والنزاهة في الأحكام واستيلاء الجهل وفساد الأخلاق» ـ وبعد مرور أزيد من ثلاثين سنة على الحوادث المذكورة نجده يتوجه إلى الشباب قائلا : «أيتها الشبيبة علقت عليكم آمال الأمة ، نشطوا الصنائع واتقنوها وادخلوا فيها روحا جديدة من النظام والاتقان والرقي واللطف»[28] . وفي محاضرة شهيرة حول «مستقبل تجارة المغرب»[29] . يجعل من أسباب تفوق التاجر الأوروبي تحليه بالنظام في حساباته ومعاملاته ومن أسباب تأخر التاجر المسلم في المغرب نفوره من العلم ومن النظام في معاملاته . النظام مرادف للصلاح والفوضى رديف للفساد . النظام والعدل صنوان كما يقول في محاضرة أخرى في موضوع «الديمقراطية»[30] .

ولكن هذه الآراء المتفرقة حول النظام وخطورته تأتي متناسقة منسجمة لتؤسس أطروحة متكاملة وذلك في محاضرة تحمل عنوان «النظام في الاسلام»[31] . والعنوان نفسه واضح الدلالة كما يلاحظ ذلك للوهلة الأولى حيث يكون هدف البحث هو تأكيد الصلة بين النظام ـ رمز القوة والتقدم ، والاسلام شريعة «النظام وضبط

---

(27) انظر الهامش رقم (23)

(28) محمد الحجوي : «بالاقتصاد حياة البلاد» ـ تعقيب على مقال نشر في جريدة السعادة مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ـ رقم ح 113 .

(29) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط الرقم ح 132

(30) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم ح 250

(31) محمد الحجوي : النظام في الاسلام (محاضرة ألقاها يوم 1928/4/11 في المؤتمر السادس لمعهد الدراسات المغربية العليا) المطبعة الوطنية بالرباط ، 1928 .

الحقوق». ما هو النظام ؟ لماذا كان علامة على القوة والصحة ؟ بأي معنَى نقول بأن الاسلام دين النظام ؟ ما هي العلامات الملموسة على ذلك في تاريخ الاسلام نفسه ؟ كيف سقط المسلمون في شرك الفوضَى ؟ وما هو السبيل إلى مجاوزة الواقع السيء ؟ تلك هي الأسئلة الأساسية التي تطرحها المحاضرة الطويلة التي ألقاها في معهد الدراسات المغربية العليا (وهذا ما يضيف إلى موضوع المحاضرة دلالة جديدة أخرى)[32] .

النظام معيار يقاس به تقدم الأمم وقوتها : «تقدم الأمم بقدر تمسكها بالنظام واحكامه وقيام رجالها بمراقبة العمل به والتمشي عليه وتأخرها بقدر انحلاله والتفريط فيه (....) كل نظام قابل للتطور بحسب تطور الأحوال والازمات والعوائد والمألوفات وتغيير الأفكار»[33] فإذا كان الإسلام قويا في الماضي فذلك لأنه : «لا يتصور فكر عاقل أن تمتد الأمة الإسلامية هذا الامتداد الطويل في الكرة الأرضية من شرقها إلى غربها وارثة تراث أمم نظامية كالفرس والروم إلا إذا كانت تامة النظام أحسن من نظام من قبلها»[34] . أما الأدلة على ذلك فكثيرة ووفيرة : «ومن نظام الاسلام الاعتناء بسقي الأرض وجر المياه وفتح الترع لنفع البشر والفلاحة كما صنعوا في البصرة وبين النهرين ومصر وفيه «المحافظة على الصنائع وترقيتها (....) تقريب

---

(32) معهد الدراسات المغربية العليا .. أسسته الحماية الفرنسية في المغرب ودشنه ليوطي بمحاضرة شهيرة سنة 1921 يرسم فيها الخطوط العريضة للسياسة الثقافية للاستعمار الفرنسي في المغرب ، اتمام عمل «البعثة العلمية في المغرب» الذي ليس شيئا آخر سوَى اعداد الأطر الكولونيالية القوية . ومحمد بن الحسن الحجوي . وزير المعارف في الحكومة المخزنية . سيلقي أول محاضرة باللغة العربية في هذا المعهد في موضوع تعليم البنات (1219 / 1922) مقدما بذلك التصور السلفي لمعنَى التقدم والتمدن (المحاضرة مخطوطا بالخزانة العامة ح 114 ضمن مجموع (اختصار الابتسام) . حول البعثة الفرنسية انظر :

Edmand Burck : La mission scientifique au Maroc in «actes de Durhan» (recherches récentes sur le Maroc moderne). PP. 36-37.

وحول السياسة الكولونيالية . انظر مثلا :

A. Khatibi : Bilan de sociologie au Maroc P. 19.

(33) محمد الحجوي : النظام في الاسلام... المرجع السابق . ص : 16

(34) نفس المرجع . ص : 20 .

المواصلة (....) جعلوا احجارا على الطرق مكتوبا عليها عدد الأميال هداية للسفار وسعاة البريد[35] . بل إن اركان الدين نفسها نظام : «الحج أيضا من نظام الاجتماع لانتفاع التجارة والصناعة به» وكذلك الزكاة «فهي نظام اجتماعي تؤخذ من أموال الأغنياء والفقراء ليقوم بها أودهم وتدفع عاديتهم»[36] . والفقيه الحجوي يعدد كثيرا من المظاهر التي توضح كيف أن «الضبط والربط الذي كان في الشريعة وهي غضة طرية في الصدر الأول نظام كامل ، وعند تأخر الأمم الاسلامية وانحلاله نظام ناقص»[37] .

وهكذا يكون النظام مفهوما محوريا به يقرأ التاريخ ويفسر سير الأحداث في الماضي والحاضر على السواء . سبب الهزائم التي عرفها المغرب وكان الحجوي نفسه شاهدا عليها هو الفوضى لأن «طبائع العمران» تقتضي النظام شرطاً حيويا للنصر : «قلما ترَى نصرا عظيما حصل لقائد جيش الا وأصله احداث نظام أو اختراع سلاح أو تدبير مكيدة لذلك كانت هزائمنا اليوم وكانت انتصاراتنا في الماضي». لهذه الأسباب «كانوا أقوياء» «وتأخر المسلمون وتقدم غيرهم» حسب التعبير الأثير لدَى نفوس السلفيين في الفكر العربي ، ولهذه الأسباب أيضا يكون النظام ركيزة للحل السلفي الوحيد الممكن للحاق بركب البشرية المتقدمة عن طريق الاجتهاد .

هكذا يصبح المفهوم شعارا يلوح به السلفي الحديث في المغرب ونغمة يعلو صداها على كل الأصوات الأخرى : «أما مجدنا الحقيقي فهو ما محصله في كدنا . وعليه فلينظم العالم منا دروسه وكتابته والتاجر تجارته والفلاح فلاحته . والصانع صنعته ، ورب البيت بيته ، والكل عليه أن يدخل النظام في كل شيء ليحفظ وقته الذي هو أنفس ما يحفظ»[38] .

2 – الترقي والتمدن :

في مستهل الثلاثينات كتب بعض التجار إلى الحجوي يستفتونه في مسألة التأمين على البضائع في عملية نقلها من مكان إلى آخر سواء تمت الصفقة بين مسلم وأجنبي

---

(35) نفس المرجع ، ص . 20 – 25
(36) المرجع السابق . ص . 26
(37) نفس المرجع ، ص . 16
(38) المرجع السابق ، ص . 56

أو بين مسلم وآخر. والذي حرر السؤال يقدم المسألة في وجهها التجاري طبعا، ولكنه لا يستطيع أن يخفي نوعا من الحرج الديني من عملية التأمين ذاتها، فكتب يلتمس الحل عند صاحب «الفكر السامي» وصاحب المحاضرات الشهيرة «تجديد الدين» و«مستقبل تجارة المغرب» وغيرهما، ولا شك أن التاجر المسلم، صاحب السؤال، كان يقدر جواب المفتي مسبقا. والفقيه التاجر يكتب مباشرة: «إنني قد عالجت التجارة وحلبت أشطرها مدة ليست بيسيرة ووقفت على حاجة التجارة للمعاملة على الضمان بل ضرورتها في الوقت الحاضر للسكورتاه (لاصورانص). وإن الشريعة الاسلامية ما جاءت إلا لخير الأمة ولرقيها ورفاهيتها ولم يجعل الله شريعة قط ضد الرقي وضد صيانة بيضة الإسلام، ويجب التوسع في أبواب المعاملات خاصة بما لا يخالف المنصوص والمجمع لئلا نجعلها حجر عثرة في سبيل رقي الأمة الاسلامية»[39]. والجواب الذي يقدمه الحجوي يستجيب مع ما يسميه الحاجة «لمجتهدين باطلاق عارفين بعلوم الاجتماع والحقوق يكون منهم أساطين لسن قوانين دنيوية طبق الشريعة المطهرة تناسب روح العصر وتنطبق على الأحوال المتجددة والترقي العصري»[40]، ومع النداءات المتكررة التي يوجهها للتجار المغاربة في محاضراته ومسامراته.

منطق الدعوة إلى الأخذ بأسباب الترقي والتمدن ينبع من اعتبارهما ضرورة بالمعنَى الفقهي للكلمة، بالمعنَى الذي قد يدفع إلى إباحة المحذور ذاته كما أن هذا المنطق ينبع أيضا من المسألة المعروفة عند السلفية عموما، والتي تقضي بأن الدين عموما، والاسلام تخصيصا لا يتنافَى مع هذه الدعوة بل على العكس من ذلك «لم تزل الترقيات العصرية والاكتشافات الفنية معجزة دالة على صحة الاديان وصدق مؤسسيها فقد انكشف لنا بها سر حرمة الخمر والخنزير، وسر غسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب ...» الخ[41]. كل هذه العناصر مألوفة ومعتادة في الخطاب السلفي التقليدي، وقارئ الحجوي يستطيع أن يعدد منها كل تلك العناصر، بيد أن ما يثير الانتباه حقا هو هذا التوازن الذي يحرص على تأكيده بين الترقي والتمدن من جهة.

---

(39) نص السؤال والفتوَى يوجدان معا ضمن مجموع «اختصار الابتسام» (مخطوط سبقت الإشارة إليه).

(40) الفكر السامي. (سبقت الإشارة إليه) ص 272

(41) المرجع السابق، ص. 211

وضرورة تطوير التجارة في المجتمع الاسلامي من جهة أخرى . الترقي والتمدن يمران عند الحجوي عبر قناة التجارة ، تطوير التجارة يقتضي تنوير البنية العقلية السائدة . وهذا الأخير يستلزم الاقبال على تعلم المعارف العصرية والأخذ بالأساليب الحديثة التي يأخذ بها التاجر الأوروبي .

ذلك ما نتبينه أيضا في أحاديثه الأخرى عن التعليم ، في محاضراته التي ألقاها في كل من فاس والرباط ، وتونس خلال الفترة الطويلة التي كان فيها وزيرا للمعارف . من ذلك مثلا محاضرة حول «إصلاح التعليم العربي» ، يبدو الحديث مركزا على التعليم في القرويين وعلى تعداد مظاهر تخلفه عما كان عليه في السابق دروسا ومناهج تدريس ومقررات متعللا بأن «من جملة الأبواب التي يجب علينا ادخال النهضة إليها وسريان ماء الحياة فيها وتعريف الأمة بما اعتراها علومنا الدينية والعربية لأنها العامل الأول في ارتقاء الأمة إذ «التعليم من الأشياء القابلة للترقي دائما ولا ينحصر في دور من الأدوار ، ولا يمكن أن يصدق عليه قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان»[42] . ولكن الحجوي في نفس المحاضرة ، وبمناسبة الحديث عن ضرورة تعلم اللغات الأجنبية من أجل التقدم يأتي نموذج التجارة ليجعل كل الأدلة تدور حوله على ضرورة تعلم تلك اللغات : «لا يتيسر ترقية التجارة والفلاحة والصناعة إلا بمعرفة لغة أجنبية فلا سبيل إلى هذه العلوم التي هي المقصود بالرقي والتمدن ، إلا بمعرفة اللغة الأجنبية» . كذلك تكون التجارة أساسا يفسر بموجبه كيف ينبغي أن نتصور «تعليم البنات»[43] وعلى أي نحو يتعين أن يكون «ولا نربي البنت تربية أوروبية ولا نعلمها لغة أجنبية لأنا لا نريد منها أن تكون عالمة ماهرة حقوقية أو تاجرة» .

يكاد معنَى التمدن ودلالة الترقي ينحصران حول تحديث التجارة وتوعية التجار المغاربة المسلمين بوجوب الاشتغال بالتجارة على أساس علمي متبين «ما ارتقت أوروبا وامريكا إلا بالشركات ذات الأسهم فلا تجد الاعمال العظيمة من سكك حديدية أو فبارك عظيمة أو مشاريع مهمة كالبنوك إلا متألفة من شركات المساهمة .

(42) محاضرة في اصلاح التعليم العربي ، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ـــ 152
(43) محاضرة في تعليم البنات (ضمن مجموع «اختصار الابتسام»)

وذلك بسبب علمهم وحصول الثقة فيما بينهم وعدم سفالة أخلاقهم»[44] ثم هو يسائل التجار على نحو يذكر بصيغة شكيب أرسلان الشهيرة (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟) «فلأي شيء تقدموا وتأخرتم ؟» والجواب عند الفقيه داعية تحديث التجارة عند المسلمين بديهي ومباشر : «تقدموا لأنهم قدمهم العلم بالتجارة وأخركم الجهل بعلمها»[45] . علامة التأخر هي الجهل : فحيث كانت دول أوروبا تفتح أقساما ومعاهد عليا للتجارة يقبل عليها الآلاف من أبنائها (بما في ذلك ألمانيا نفسها — بعد هزيمتها) . تظل الأقسام التجارية في المدارس المغربية فارغة لأن التجار «بخلوا بأولادهم قبل أموالهم على المدارس ولم ينفقوا من أموالهم ولو دانقا واحدا في سبيل العلم ، فما شيدوا مدرسة ولا ناديا علميا ولا مكتبة»[46] .

قد يرَى البعض في هذه الاقوال ما يمكن اعتباره علامة على وعي مبكر عند «البورجوازية الوطنية» بضرورة تنظيم ذاتها كطبقة اجتماعية وقد يرى آخرون فيها صورا نموذجية لما يمكن نعته «بالسلفية المخزنية ذات المنحَى البورجوازي»[47] ، ولكنه في كل الأحوال احدى صور الخطاب السلفي الحديث في بدايات تكونه .

3 — الاجتـهـاد :

نعرف الكيفية التي يكون بها الاجتهاد ، عند السلفية ، الحل الوحيد الممكن للأخذ بأسباب المدنية الحديثة مع الاحتفاظ بالاعتقاد الديني سالما . فالاجتهاد بهذا المعنَى هو مدار الخطاب السلفي ، وهو يكتسي عددا من الدلالات التي تعمل مجتمعة على بلورة اشكالية ذلك الخطاب .

الاجتهاد يعني أولا تقديم الحجة الدامغة على قوة الاسلام كنظرية والبرهان على كون رجاله اليوم ، في سلوكهم وممارساتهم ، يظلون دون مستوَى ما تستطيع تلك النظرية أن تقدمه . وهو ثانيا دليل معكوس على الانحطاط والتأخر لأن المتتبع لتاريخ الاسلام يلاحظ هذا التلازم بين الانحطاط وبين اقفال باب الاجتهاد . ومن

(44) مستقبل تجارة المغرب ، مخطوط (سبقت الإشارة إليه)
(45) نفس المرجع .
(46) نفس المرجع
(47) A. Laroui : les origines... P. 428

الطبيعي أن نلتقي عند الحجوي مع كل هذه الاطروحات مرة ثانية ويكفي في ذلك أن نقرأ محاضرة «تجديد علوم الدين»[48] فالأسباب التي تفسر الدعوة إلى تجديد الدين (تفشي البدع ، الانحراف عن العقيدة . اقفال باب الاجتهاد الخ ...) هي نفسها التي تشرح مظاهر الانحطاط والتأخر . بيد أن القارئ يستطيع أن يتبين عند صاحب «النظام في الإسلام» اختلافا في اللهجة بل وتغايرا في قراءة الواقع الاجتماعي . دون أن يعني ذلك أبدا خروجا ما عن الاشكالية السلفية ذاتها .

يتساءل مثلا «هل انقطع الاجتهاد أم لا ؟» والجواب معروف سلفا ، ولكن ما يهمنا هو الأسباب التي يقدمها ، والتي قد تكون مختلفة : «يظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها فإذا استيقظت من سباتها وانجلى عنها كابوس الخمول ، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوروبية والامريكية الحية عند ذلك **يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا** فيظهر المجتهدون»[49] . أقفل باب الاجتهاد في المدينة الاسلامية لأن بابا آخر أقفل قبله ، باب «علوم الدنيا» ، ولذلك فلا سبيل إلى إعادة فتح الباب الثاني إلا بتكسير القفل الذي يغلق الباب الأول . تطور العلوم الدنيوية هو ما يؤدي . ضرورة . إلى تطوير العلوم الدينية . عند ذلك يستطيع الاجتهاد أن يكشف الحجاب ويعلن عن هويته الثابتة في المدنية الاسلامية : تبرير قابلية صلاحية الدين على ملاحقة الأزمنة في تطورها دون أن يمسه التطور هو ذاته في جوهره لان «عموم الأمة في الشرق والغرب من ناحية أصول الدين غير محتاجة إلى تجديد ، انما هي مفتقرة إلى التعليم الصحيح وترك ما يؤدي إلى التشكيك»[50] . عند ذلك يصبح الاجتهاد وتطوير التعليم الديني مترادفان ، ولذلك تكون الحاجة إلى تطوير «علوم الدين وعلوم الدنيا» حاجة أكيدة لأنها ستدخل في إطار تنافس حتمي حسب ما تقضي به الرؤية السالفة ، وهذا ما يجعلنا نلاحظ بأن القول بالاجتهاد والعمل بمقتضيات منطقة يذهب بالقول إلى حد بعيد : «تأخرنا كثيرا ولم نشعر

---

(48) تجديد علوم الدين . مطبعة الثقافة . بدون سنة الطبع ، سلا
(49) الفكر السامي . سبقت الاشارة إليه ، ص . 272
(50) تجديد علوم الدين .. سبقت الإشارة إليه ، ص . 8

بدرجة تأخرنا، ومن تأخر مداركنا قياسنا الماضي على الحاضر والسلف على الخلف حاكمين بتماثل المتقدم والمتأخر وكثيرا ما تأتي الأغلاط من فساد الأقيسة عن شرائط الانتاج»[51]. والمقصود بالماضي في هذا القياس هو الماضي «المادي» بطبيعة الحال وليس الماضي «الروحي». والا تهاوى الأساس الذي تقوم عليه العقيدة الدينية ذاتها. ليس الماضي «المادي» شيئا آخر سوَى «علوم الدنيا». وهذا ما يبينه الحديث عن الفتوَى وعمل المفتي، أي الممارسة الاجتهادية ذاتها «كل مفت في زمننا الذي كثرت فيه المكتشفات والمخترعات مضطر لأن يجتهد»[52].

على أن التأخر في ميدان ما يسميه الحجوي بعلوم الدنيا، لا يكون في العلوم المشار إليها آنفا (الطبيعيات – الرياضيات ... الخ) وانما يمس الحياة السياسية التي تتعلق بهؤلاء الذين أقفلوا الأبواب المذكورة. لهذا السبب يقتضي الاجتهاد والتخطيط للأخذ بأسباب التمدن والترقي تلك التي تكون مدارها حول «علوم الدنيا». ولكن هذا التخطيط الذي لا يكون شيئا آخر سوَى الشروع في اقتباس ما هو «صالح» من المدنية الغربية يجعل المجتهد دائما رجلا «طلائعيا» يجاوز بأفق تفكيره السياج الذي أحاطت به مدينته نفسها. ذلك ما يجعل من المجتهد مصلحا اجتماعيا في أعين البعض ومبدعا في أعين البعض الآخر، ومبدعا في أعين الغالبية العظمَى. بل ورجلا خارجاً «عن لوازم الدين ومقتضيات الشريعة».

وهذا هو ما يجعل المجتهد الحق، كما يتصوره الحجوي، في صف السلطة والحكم في حين أن عامة الناس لا تقر مواقف تلك السلطة – وهذا ما حدث في تاريخ المغرب في عهد الملك مولاي عبد العزيز –[53]. ترفض العامة ويساند

---

(51) النظام في الاسلام. سبقت الإشارة إليه، ص. 55.

(52) تجديد علوم الدين ... ص. 11

(53) يتحدث الحجوي. مطولا في «رسالة إلى الجباص» (مخطوط سبقت الإشارة إليه) عما يمكن اعتباره مظاهر اجتهاد في تحديث الدولة – من ذلك هذه الفقرة:
«ان مولاي عبد العزيز قد جالت في رأسه فكرة الشورَى والديمقراطية فأيده سفراؤه بهذه الأفكار فعجل بها. وكان أول ما فعل جعل مجلس الشورَى من الوزراء ينعقد كل يوم للتداول في الأمور المهمة التي تعرض عليهم. فكل من كان له أمر في وزارته قدمه للملك فيأمر برفعه للجميع لاعطاء النظر فيه بالمشاورة. وهذه منقبة أخرى تذكر في تاريخ مولاي عبد العزيز فاز بها على من قبله ويكون له الفضل على من بعده، لكن=

الفقهاء «المقلدون» ويوافق ضمنيا «الفقهاء المجتهدون» ، وهؤلاء الأخيرين لا يكونون كذلك ، أي لا يعيدون فتح باب الاجتهاد إلا لأنهم أدركوا أكثر من غيرهم ضرورة تحديث «علوم الدنيا» الذي لا يعني شيئا آخر في نهاية التحليل سوَى تحديث الدولة ذاتها .

خاتمة :

لا شيء ، في تقديرنا ، يعبر عن اشكالية السلفية الجديدة في بداياتها (على نحو ما نراه عند الحجوي) أفضل من النتيجة السابقة التي أسلمنا إليها الحديث عن الاجتهاد والمجتهد . ان الاجتهاد يظل هو الحل الذي تقدمه السلفية في كل صورها . تقدمه كطريق وحيد للخروج من دائرة التأخر والتخلف والكيفية التي تفهم بها الاجتهاد وتقنن قواعده وتحدد شروطه هي ما يوضح انماط الاختلاف بين صيغة تعبيرية سلفية وأخرى . والاجتهاد على نحو ما رأيناه عند الحجوي يحمل دعوة كبيرة إلى الانفتاح على «الغرب» والأخذ بأسباب الحداثة التي يكون الرمز الدال عليها هو تحديث التجارة كطريق لتحديث الدولة ذاتها مادامت عملية التحديث تلك سترتبط باصلاح التعليم وبتنظيم المؤسسات القانونية والاقتصادية والتجارية .

هذه الدعوَى لا ترَى حرجا في توطيد أسباب الاتصال بالعالم المتقدم عالم الغرب التجاري والصناعة ولو كان ذلك عن طريق الحماية ذاتها ولعل الموقف الذي وقفه الحجوي من الحماية الفرنسية هو ما يجعلنا نلمس نقطة الضعف الجوهرية في النسق الذي يمكن استخلاصه من أحاديثه المختلفة حول التجارة والتعليم والاجتهاد ودلالة النظام ومغزَى الترقي والتمدن . حقيقة اننا نجد عنده في «التقرير التاريخي» الذي رفعه إلى المقيم العام بالمغرب[54] ما يمكن نعته . بخيبة الأمل في طبيعة الاصلاحات التي تحققت منذ توقيع عقد الحماية — ولكننا نجد بجانبه نصوصا أخرى عديدة تكشف عن شعور بامكان تحقق تقدم وتمدن في ظل الحماية ذاتها[55] . نقطة الضعف هذه

الأمة جاهلة والوزراء معهم قصور وتنافس لم يعرفوا كيف يتصرفون في هذه المنقبة التي هي أمانة وضعت بين أيديهم فاستحالت إلى الفساد الذي لمسناه فصارت وصار الشعب لجهله بعدها في حق الملك».

(54) «تقرير تاريخي» (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ج 254) .

(55) انظر على سبيل المثال «بالاقتصاد حياة البلاد» ومحاضرة «نقد كتب الدراسة للعلوم العربية بافريقيا الشمالية» (وكلاهما سبقت الاشارة إليه) .

تنبع من غياب حس نقدي تاريخي ، حس نقدي لم يكن من الممكن في تاريخ المغرب المعاصر أن يكون سوَى شيئا آخر سوَى احساس وطني بضرورة التحرر المزدوج (على نحو ما سيعبر عنه علال الفاسي فيما بعد) من رواسب «الماضي» ومن الاستعمار .

حقيقة أنه في امكاننا أن نتبين عند الحجوي العديد من العناصر التي سنصادفها في «النقد الذاتي» وفي «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» (في بعض فصول عنه) ، وصحيح أيضا أن في النصوص التي عرضنا لها في فحص أولي ما يمكن اعتباره حقيقة بدايات السلفية الجديدة في المغرب وصحيح أخيرا أن السياق التاريخي في المغرب بين نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي والذي جعل من المثقف المخزني داعية للتحديث ، كان بالضرورة تعبيرا عن دعوة السلفية الجديدة الأولى . ولكن كل ذلك لم يكن كافيا للدفع بالافكار المعبر عنها لتنظيم في صورة النسق الذي سيكون «النقد الذاتي» صياغة أخيرة له إلا بوعي تاريخي حاد بضرورة تحقيق تحرر آخر هو التحرر من الاستعمار لقد كان لابد للسلفية من ميلاد الحركة الوطنية وتبلور أطروحاتها لكي تستطيع الأولى أن تحصل على عقد ميلادها الشرعي . هكذا تكلم منطق التاريخ في المغرب المعاصر.

أحمد شحلان

من الأدب العربي – العبري
أبو هرون موسَى بن يعقوب بن عزرة
وكتابه : المحاضرة والمذاكرة[1]

المطلب الثالث : «كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا»[2] .

1 — سبق أن ذكرنا بأن العصر الأندلسي كان عصرا ذهبيا للمعارف اليهودية العبرية ، والمحنا إلى كثير من المؤلفات اليهودية – العبرية التي ورثناها ، وركزنا إذ ذاك على ذكر المؤلفات الفلسفية[3] . ونذكر بالمناسبة في هذا البحث بعض كتب أدبية لغوية منها : كتاب داود بن ابراهام الفاسي **جامع الألفاظ** . ويهودا بن قريش : **الرسالة إلى يهود فاس** . وأبي زكرياء يحيَى بن داود بن حيوج : **الأفعال ذوات حروف اللين** ، **الأفعال ذوات المثلين** ، **التنقيط** ، **النتف** . وأبي الوليد مروان بن جناح : **التنقيح المستلحق** ، **التنبيه** ، **التقريب والتسهيل** ، **التسوية** . وأبي ابراهيم اسحق بن برون الأندلسي **الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية**. ويهودا الحريزي :

---

(1) سنعرض الكتاب عرضا موجزا لأننا نأمل أن يطلع عليه القارىء الكريم بعد أن ننشره كاملا. كما أننا سننشر عما قريب دراسة خاصة لما فيه من أشعار عربية ونتف نثرية وأمثال وأقوال.

(2) أخذنا هذا الفصل من النشرة التي أخرجها א. ש. הלקין (هلقين) : كتاب المحاضرة والمذاكرة :

Liber Discussions et Commemorations (Poetica Hebraiaca)

وقد نشر النص العربي بحروف عبرية مقابل ترجمته العبرية التي أسماها :

ספר העיונים והדיונים (על השירה העברית)

طبعة القدس 1974/4735.

كما ترجم الكتاب الى العبرية בן-ציון הלפר (ابن صيون هلپر)

وعنونه : שירת ישראל (فن الشعر الاسرائيلي) طبعة القدس 5727.

وننقل هنا نص المطلب الثالث الى الحرف العربي ونترجم فقراته العبرية الى العربية كما نضيف هوامش وتعاليق تساعد القارئ العربي غير المتمرس بهذا النوع من الأدب.

(3) انظر مقالنا : من الفكر الفلسفي اليهودي — العربي، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط، الأعداد 5 — 6 و7.

المقامات. وأبي هرون موسَى بن يعقوب بن عزرة : **المحاضرة والمذاكرة**. بالإضافة إلى دواوين ومجموعات شعرية هائلة مثل أشعار دوناش بن لبراط، واسحق بن خلفون، وداود بن شموئل هنگيد، وشلمه بن گبرول، ويهودا اللاوي، وابن عزرة. وغيرهم كثير لا يتسع المقام لذكرهم. وقد ضاع الكثير لسوء الحظ من آثار يهود الأندلس. ومع ذلك لازلنا نملك ارثا ضخما هائلا ينتظر منا الكثير. وقد كتبت هذه المؤلفات إما بالعربية أصلا (بحروف عبرية) وهي المؤلفات الفلسفية والأدبية واللغوية، أو باللغة العبرية وهي المؤلفات الدينية والأشعار... ووصل بعضها في أصله العربي بحروف عبرية أو مع ترجمته إلى العبرية، أو في ترجمته العبرية فقط، بعد أن ضاع أصله العربي. ونظرا لأهمية هذه الآثار. فإننا عزمنا على وضع مشروع طموح ننقل فيه هذه الأعمال إلى الحرف العربي أو إلى اللغة العربية، وهذا أمر يتطلب كثيرا من الجهود، لذلك ارتأينا أن تتكاثف جهود بعض المهتمين بهذا الشأن، فوضعنا الخطوط العريضة لهذا المشروع مع بعض أصدقائنا. وقد أنهينا تحقيق **كتاب النفس** لأرسطو : **تلخيص ابن رشد** مع صديقنا عبد القادر بن شهيد التونسي. وكان من المفروض أن يطبع هذا العمل منذ مدة لولا بعض العراقل.

واتفقنا مع الأستاذ محمود العزب من جامعة الأزهر على تحقيق **كتاب الأجارون** (جامع الألفاظ) لابراهام الفاسي. وأشرفت شخصيا على انهاء تحقيق كتاب ابن برون **الموازنة** الذي سيرى النور في المستقبل القريب. كما أنني أشتغل حاليا في كتاب **الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل** ليهودا اللاوي، وهذا الكتاب : **المحاضرة والمذاكرة** الذي ننشر منه اليوم فصله الثالث. وفي نفس الوقت نعد دراسة شاملة للمعجم الفلسفي العبري في العصر الوسيط، مع درس للأساليب العبرية في ذلك العصر. وسننشر في مقال مقبل المشروع الكامل كما تصورناه.

* * *

2 — ولد أبو هرون موسَى بن يعقوب بن عزرة[4] بغرناطة بين السنوات 1055 و1060م لعائلة يهودية غنية عريقة ، وكان تعليمه متنوعا ، فقد كان عارفا بالتوراة والآداب اليهودية على اختلافها دينية وأدبية وشعرية . وكان عارفا بالعربية والأدب العربي نصوصا وتاريخا . وكان شديد الاهتمام أيضا بالفلسفة اليهودية والعربية ، مطلعا على المصادر اليونانية المتداولة عند الأندلسيين . ومن أساتذته اسحق بن غياث رئيس مدرسة لوسيانة[5] . قضَى ابن عزرة معظم حياته بغرناطة ، فنهل من معارفها واختلط بذوي المعرفة والآداب والشعر ، إلى أن دخل المرابطون المدينة سنة 1090م ، فغادرتها أسر كثيرة من يهودها ومن بينهم اخوته ، وبقي هو بها ، إلا أن حاله تغير ، فاعتزل الناس وابتعد حتَّى عن أقربهم إليه وهم أبناؤه . وبقي على هذه الحال إلى أن غادر غرناطة سنة 1095م ، ليلقي عصا الترحال باسبانيا المسيحية ، فظل بها طوال أربعين سنة يعيش الوحدة والضياع والفقر ، ويردد ذكرى أيامه الزاهرة بغرناطة ، ويتأسف على المنهل العذب الذي تركه هناك ، إذ يشعر بأنه وسط أقوام جهال متبجحين مرائين . وازداد حزنه مع تقدمه في الشيخوخة وبعدما مات أحد أبنائه تنكر له الآخرون ، كما تنكر له أخوه يوسف الذي كان يعتمد عليه في عيشه ، ولم يقم أوده إلا بعض الأغنياء من أبناء بلدته الذين قاسموه منفاه . والغريب أنه رضي بهذه الحال مع أنه كان بامكانه أن يعود إلى غرناطة التي أحبها ، وقد يكون هذا لغزا في حياة ابن عزرة . وتوفي في العقد الرابع بعد الألف والمائة للميلاد . كما دلت على ذلك بعض آخر أشعاره التي حملت تاريخ السنوات 1135 أو 1138م .

---

(4) انظر في سيرة ابن عزرة :

דן פגיס ׳שירת החול ותורת השיר ירושלים 1970

ص. 9 وما بعدها

- *Duks, Moses ben Ezra aus Granada ; Altona 1839*
- *Encyclopaedia Judaica, 3e ed jerusalem, 1974, T8 C, 1170-1174.*

ח.שירמן ׳השירה העברית בספרד ובפרובאנס

ירושלים-תל-אביב תשט"ו כרך ב, ע 683

- *S. MUNK, Mélenge de Philosophie juive et arabe Paris 1955 p.262-266.*
- *S. MUNK. Journal asiatique, juillet 1850 p.22, Note 1.*

(5) مدينة لوسيانا : مدينة مشهورة في تاريخ اليهود بالأندلس، وكانت بها مدارسهم اللاهوتية واللغوية.

لقد حرص ابن عزرة على الانعزال والانفراد ، ولكنه ظل يعيش ما حمله من غنى ثقافي وحضاري عربي . فحافظ عليه وحماه وسط محيط غريب اثخنته فيه جروح الغربة ، يقول في مقدمة كتابه متحدثا عن أسباب تأخير تأليفه : «ما رماني به الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل والاكتئاب المتصل في أفق بعيد وثغر سحيق فأنا مسجون في حبس بل مدفون في رمس» ص 3[6] .

ولم يواس وحدته هذه إلا شعره وبعض أصدقائه الشعراء مثل يهودا اللاوي أمير شعراء اليهود بالأندلس . ولعل هذا الانغلاق على الذات والابتعاد عن الآخر ، هو ما جعله غزير نظم الشعر متنوعه . وقد كان علما من أعلامه كما دل تاريخ الأدب العبري على ذلك . بل كان يتيمة من قلائد الأدب الأندلسي .. كان الشعر اليهودي القديم ، سواء في فلسطين أو الشرق ، شعرا دينيا لا يتناول غير الطقوس والصلوات . فجاء ابن عزرة وشعراء الأندلس بشعر مخالف لذلك في الموضوع والصورة واللغة والأسلوب . فهو شعر اختلطت فيه عناصر من الشعر العربي والتوراتي ، وظهرت به مسحة عقلية لم تكن له من قبل . ونهل من مناهل الحضارة الجديدة والثقافة الجديدة . واتخذ من قصور البلاغة والبيان العربيين ما جعل ابن عزرة وشعراء الأندلس يبدعون شعرا لم تعرفه اللغة العبرية ولا الثقافة اليهودية خلال كل تاريخها باستثناء العصر الحديث .

مؤلفـاتــه :

1) الشعريـة :

ا ــ الديوان : نظم قصائده على الطريقة العربية ببحور الخليل ، ويضم أنواعا من الشعر مثل المديح والاكتساب والغزل والخمريات والعشق والشكوَى . وقد تعددت مخطوطاته كما تعددت اختلافاتها ، وبه ما يقارب مائتين وستين قصيدة وأكثر من ستة آلاف بيت شعر .

ب ــ مجموعة أخرى تضم خمس عشرة قصيدة في مواضيع متعددة .

جـ ــ ספר הענקה وهو مجموع أشعار غنائية تدل على مدَى تأثير البلاغة

(6) نحيل هنا على صفحات طبعة هلقين المشار اليها اعلاه.

العربية في ابن عزرة . أكثر فيه من استعمال الصناعة البلاغية . وقد افتتحه الشاعر بمقدمة عربية وقسمه إلى عشرة أبواب تتناول فنون الشعر المختلفة ، وهو حوالي ألف ومائتي بيت .

د — اشعار دينية ، وفي هذه الأشعار تجلت ثقافته اليهودية العميقة التي عرف بها شاعرنا ، كما ظهرت فيها براعته في استعمال ارثه التوراتي والتلمودي وغيره من كتابات يهودية أخرى[7] .

2) الدراســـات

ا — **مقالة الحديقة في معنَى المجاز والحقيقة** ، وضع فيها المؤلف معارفه الفلسفية في خدمة تفسير بعض مشاكل التوراة ، كما شرح فيها بعض الغموض الواقع في اللغة التوراتية ، ويعتبر الكتاب مادة مهمة للسيرة الذاتية لابن عزرة ، كما يعرض أسلوبه في أشعاره التي نظمها . وقد عُرف الكتاب عن طريق ترجمة قطع منه منذ العصر الوسيط اشتهرت بـ : ערוגת הבושים[8] .

ب — **كتاب المحاضرة والمذاكرة** . كتاب فريد من نوعه ، ولم يعرف تاريخ التأليف العربي — العبري مثيلا له ألفه ابن عزرة بالعربية وكتبه بحروف عبرية كعادة المؤلفين اليهود . وقد اهتم بالشعر العبري ، إلا أنه اتخذ له الثقافة العربية أساسا لهذا التأليف ، إذ تناول الشعر والأدب عامة سواء العربي أو العبري ، وكان للتاريخ فيه حظ كبير أيضا ، وهو غني بتراجم أدباء وكتاب ، ولم يترك موضوعا من مواضيع اللغة والنحو والفلسفة والاخلاق إلا واهتم به . وقد لخص محتوَى الكتاب أحد ناسخيه ، في فقرة وضعها هالقين قبل مقدمة المؤلف كالتالي : «مقالة تتضمن المحاضرة والمذاكرة ، وفيها نكت من أمور الشعر والشعراء ونبذ من صنعة الخطب والخطباء ، ونقط من نوادر العلم والعلماء ، وشواهد من كلام الزهاد والفضلاء ،

---

(7) انظر : ח.בראדי, שירי החול , ברלין 1935
"באור לדיואן ירושלים 1941
מחברת משירי משה בן יעקב אבן עזרא 1934
ברנשטיין ,שירי הקדש תל-אביב ,תשי"ז

(8) انظر : ש.פינס ,ספר ערוגת הבשם :הקטעים מתוך "ספר מקור חיים" תרביץ כז (1958)

ونوادر من أنباء الفلاسفة والحكماء ، ولمع من تواريخ الأعيان والشهراء (هكذا) وفقر من براعة الكتاب والبلغاء ، وجمل من آثار النحويين والفقهاء» ص 2 .

والكتاب مقدمة وثمانية فصول .

وهذه الفصول عبارة عن أجوبة أجاب بها المؤلف أحد سائليه ، وهي طريقة نهجها المؤلفون اليهود مثل ابن ميمون في كتابه **دلالة الحائرين** ، ويهودا اللاوي في كتابه **الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل** ، كما نهجها مؤلفون مسلمون أيضا . والفصول هي : 1) في شأن الخطب والخطباء . 2) في شأن الشعر والشعراء . 3) كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا (وهو الذي ننشره هنا) . 4) ان كان سُمع للملة اليهودية شعر أيام دولتها وإقبالها . 5) شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم . 6) نماذج من الآراء و[المنتخبات] التي استحسنها المؤلف . 7) هل يصح قرض الشعر في النوم كما ادعَى البعض . 8) أمثَلُ طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي .

ثم ذيل المؤلف الكتاب بقصيدة طويلة يقول : «ضمنت بعض أبياتها جملة الأبواب المذكورة فيها (المقالة أي الكتاب) من جهة البديع لتجده في هذه (الخطاب موجه إلى السائل) فتنظر إليه من <عن> كتب بمشيئة الله تعالى .. ص 302 . ومن أهم فصول الكتاب الفصل الخامس الذي تعرض فيه لشاعرية يهود الأندلس وتفوقهم على غيرهم من الشعراء اليهود . والفصل الثامن ، وهو أطول فصول الكتاب ، (حوالي 83 ص) ووضعه ليكون للشاعر العبراني نهجا يسلكه لأنه يقدم : «أمثل طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي» لأن العرب أحق بأن يتبعوا ، يقول المؤلف : «وإذ قد قدمت أن الشعر هو علم العرب وأن اليهود تابعة لهم في هذه الصناعة» (ص . 222) . وقسم هذا الفصل أيضا إلى عشرين فقرة سماها «فصول البديع في محاسن الشعر» ص 220 . والفصول هي :

1 — في الاستعارة — 2 — في المطابقة — 3 — في التقسيم — 4 — في التسهيم — 5 — في التتبيع — 6 — في التتميم — 7 — في الاستثناء — 8 — في الاعتراض — 9 — في التقدير — 10 — في التخلص — 11 — في

الوحي <الايحاء> والاشارة – 12 – في المجانسة – 13 – في المقابلة – 14 – في الترديد – 15 – في التبليغ – 16 – في حشو بيت لإقامة معنًى – 17 – في التشبيه – 18 – في الغلو والاغراق – 19 – في حسن الابتداء – 20 – في الاستطراد.

ويعتبر ابن عزرة الفصل الثامن والأخير أهم فصول كتابه: «الغاية التي إليها أجريت من هذه المقابلة» أما باقي الفصول فيعتبرها مقدمات تسهيلية.

وقد نهج في كل الكتاب اختيار الاستشهاد العربي ليضع بجانبه ما يقاربه في اللغة العبرية. ويشير المؤلف إلى أنه لم يكن يقصد الإطالة فيما كتب لأنه يعتبر نفسه تابعا في تأليفه لمن سبقه، يقول: «صيرت مما سألته مني كلاما موجزا فانها مقالة لا تحتمل الإطالة ومطلوب لا يصح فيه توفية المرغوب، فقد وضع في أكثر فصول هذا الشأن اعلام البيان من الاسلام... كتباً جمة مثل كتاب ابن قدامة (هكذا) في **النقد**، **والبديع** لابن المعتز، **وحيلة المحاضرة** للحاتمي، **والحالي والعاطل** له، **والعمدة** لابن رشيق، **والشعر والشعراء** لابن قتيبة وغيرهم ...» ص 4. ونستشف من محتوَى الكتاب أن مؤلفه وضعه لما يأتي:

1 – اطلاع الراغب على معارف عصره، لذلك سرد كثيرا من المؤلفات التي يجب أن يعتمدها المتأدب «حتَّى يرتاض بخطها ويهذب الخلق بقراءتها».

2 – جمع منتخبات أدبية شعرية ونثرية من الأدبين العربي والعبري، وغرضه منها «الحفاظ على أخبار أقوام كانوا فبانوا حتَّى لا تدرس آثارهم» ثم «لأنها أقوال موشية بأغراض حكمية وفوائد فلسفية».

3 – الموازنة بين اللغتين العبرية والعربية، والبحث عن المتشابه في الأدبين.

4 – البرهنة على أن الأدب العبري أدب غني، وأن اللغة العبرية قادرة على الاتيان بما أتت به العربية وإن كانت مقلدة لها.

والحق أن المؤلف وضع كتابه هذا ليكون دليلا للشاعر اليهودي الذي يريد أن يخلق أدبا غنيا مثل الأدب العربي، لهذا سمى أهم فصوله: «أمثل طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي» ولذلك يقول أيضا لسائله: «القصد بهذه

الأوراق عرض المماثلة عليك من طريق الملتين أعني العبرانية والعربية [و] موازنتهما في أكثر الوجوه وان الواحدة < الأولى > تابعة للثانية وآخذة منها في الشعر خاصة» ص 4 .

والكتاب غني بنقول نصوص من موارد متعددة اغريقية وعربية وعبرية . جمع فيه بين الشعر والمثل والتوراة والتلمود والقرآن وأقوال النحاة واللغويين يهودا وعربا ، ووضع فيه من شعره أيضا الكثير ، وهذه عملية أوقعته في كثير من الاستطراد ــ كما ستلاحظون في النص المنشور ــ وربما كان هو نفسه يقصد ذلك يقول : «وربما اتسعت قليلا في جلب بعض تاريخ يليق بالمكان وخبر يجري مجرى البيان ... إن التأليف كالمائدة يكون عليها صنوف من الألوان الملذة ، والأمساج المختلفة الطعوم ، فتى انتقل الآكل عن < من > شيء إلى غيره ، حدثت له لذة ، وتحركت لطبيعته شهوة ، وتجدد له شره ــ وهكذا يعرض لجميع المشاعر أعني الحواس ، تلتذ باختلاف صنوف محسوساتها ، وتنشط بتنوع مدركاتها ..» ص 6 .

ويظهر غنى الكتاب في عدد شعراء العربية الذين ذكر منهم ستة وأربعين شاعرا ، منهم جاهليون ومخضرمون ومولودون ، كامرء القيس ، وأوس بن حجر ، والأعشى ، والنابغة ، وزهير بن أبي سلمى ، وحسان بن ثابت ، والأخطل ، وجرير ، وأبي تمام ، والمتنبي ، وابن الرومي ، وأبي العتاهية ، وأبي العلاء ، وأبي نواس وغيرهم .

وهذا ما جعل ناشر الكتاب ومترجمه هلقين يقول : من عادة اليهود في أي مكان أن يؤلفوا كتبا في ارثهم اليهودي اما ابن عزرة فكان هدفه أن يدخل الروح العربية في الأدب العبري . ص 13 .

3 ــ **ملاحظات حول النص المنشور :**

النص الذي نقدمه للقارئ الكريم هو الفصل الثالث أو المطلب الثالث كما سماه المؤلف ، وفيه بين **«كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا»** ، وقد ربط فيه المؤلف تاريخ العرب بتواريخ قديمة ، متخذا من التوراة مرجعا أساسيا ، حيث استشهد بكثير من فقراته على وجود العرب وأصلهم وأماكنهم وفصاحتهم في القول . كما أنه نسب إلى أرسطو توصية أوصى بها الاسكندر ، وبين له مزاياهم وذلاقة لسانهم وفصاحتهم ، وهذا لاشك فيه ، مما نحل على أرسطو .

وفي هذا الفصل نستشف ثقافة ابن عزرة أو بالأحرى معارف المثقف في عصره، فقد ردد أسماء علماء مشاهير، فلاسفة وأطباء وفلكيين ونقادا وأدباء وشعراء. مثل أرسطو وأبقراط وجالينوس من اليونان. وقد كانت موسوعة اخوان الصفا أمام عينيه باستمرار، كما نقل عن مؤرخين عربا ذكر أسماءهم أحيانا مثل المسعودي صاحب **مروج الذهب**، ونقل أحيانا عن آخرين دون ذكر لأسمائهم مثل صاعد الأندلسي[9]. وذكر كتبا مشهورة من كتب البديع والنقد والآداب. وقد أرجع ابن عزرة فصاحة العرب وذلاقة لسانهم وعلو بيانهم إلى عدة أسباب. منها تأثير الكواكب فيهم[10] وتقاطعها في أوضاع معينة مع موقعهم واقليمهم، وما يحيط بهذا الاقليم من أهوية ومياه. واعتمد في هذا ما كان سائدا من معارف زمانه، وكما سبق أن قلنا، فقد كانت رسائل اخوان الصفا مصدرا أساسيا بالنسبة إليه في هذا الموضوع. إذ كاد يردد ما جاء في الرسالة الرابعة، في القسم الرياضي، في الجغرافيا، التي ترجع اختلاف ألوان وطبائع البشر إلى اختلاف أهوية البلاد وتربة البقاع وعذوبة المياه وملوحتها «بحسب طوابع البروج ودرجاتها على آفاق تلك البلاد بحسب ممرات الكواكب على مسامتات تلك البقاع ومطارح شعاعاتها من الآفاق على تلك المواقع»[11] ومن هذه الأسباب أيضا توسط بلادهم، وقد أفاد المؤلف كثيرا في هذا الموضوع من **طبقات الأمم** لصاعد الأندلسي، فمن كان من هذه الأمم في أقصَى الشمال خلا من العلم والمعارف، ومن كان منهم في أقصَى الجنوب، خلا منها أيضا، ومن كان مكانه التوسط، نال حظه الوافر من العلوم ومهر في الصناعات[12]. ولم ينس المؤلف ربط كل هذه الأمور بالعناصر الأساسية الأربعة:

---

(9) تعمدنا نقل فقرات من صاعد، ووضعناها في الهوامش لنبين مدى تقارب منطوقها مع نص ابن عزرة.

(10) «والعرب أصحاب حفظ ورواية لخفة الكلام عليهم، ورقة السنتهم، لأنهم تحت نطاق تلك البروج الذي ترسمه الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب السبعة الدالة على جميع الأشياء». القاضي أبو القاسم صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، مطبعة السعادة — مصر، ص.70.

(11) **رسائل إخوان الصفا** — دار صادر — بيروت ج 1 ص. 179 — 180.

(12) يقول صاعد: «لأن من كان منهم موغلا في الشمال ما بين آخر الاقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال، فإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم برد هواءهم وكثف جوهم فصارت لذلك امزجتهم باردة واخلاطهم فجة فعظمت ابدانهم... فعدموا بهذا دقة الافهام وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم العمى والقساوة... ومن كان منهم ساكنا قريبا من خط معدل النهار وخلفه الى نهاية المعمور في الجنوب، فطول مقارنة الشمس لسمت رؤوسهم، سخن هواءهم وكثف جوهم فصارت لذلك امزجتهم حارة واخلاطهم محرقة فاسودت الوانهم... فعدموا بهذا رجاحة الاحلام، وثقوب البصائر، وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك..» ص 12.

النار والهواء والتراب والماء ، ومقابلاتها : الحرارة والبرودة واليبس والرطوبة . ويلاحظ في هذا الفصل كثرة الاستطراد أيضا ، خصوصا عندما يرجع المؤلف إلى التوراة فيستشهد بفقرات منها ثم يستشهد عن تلك الفقرات بفقرات أخرى ، أو عندما يتحدث عن تدبير النبوة دون غيرها ، للديانة اليهودية ، أو عندما يعرض مشكلا لغويا عبريا فيذكر رؤوس الأقلام والخلاف عند النحاة واللغويين العبريين ، أو عندما يسرد أقوالهم في تشابه اللغتين العربية والعبرية ، وكلها أمور كان يقصدها قصدا كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

رموز استعملت في النص

— كتابة بارزة : عنوان كتاب أو ترجمة آية أو نص من التوراة .

— ما بين < > كلمات أو جمل محرفة فصححناها ، أو كلمات تركها المؤلف في صيغتها العبرية فوضعناها في صيغتها العربية .

— ما بين [ ] كلمات غير موجودة فأضفناها ، أو جمل من آيات التوراة اكتفَى المؤلف ببعضها فأتممناها ليفهم المقصود .

— ما بين ( ) نص الفقرات والآيات التوراتية كتبناه بالخط العربي ليتمكن من لا يعرف العبرية من قراءته .

— ما بين ● ● استطراد ، وبامكان القارئ الذي لا تهمه التفاصيل أن يتركه نهائيا ليستقيم المعنَى المقصود من هذا المطلب ، وهو البرهنة على أن الشعر عند العرب طبع ، وعند غيرهم تطبع .

— * علامة وضعناها فوق ترجمة المؤلف نفسه لآيات توراتية أو جزء منها .

— تأتي في غالب الأحيان كلمة أو جملة بعد ترجمتنا للفقرة العبرية . وقد يظن أن هذه الكلمة أو الجملة زائدة ولا معنَى لها في السياق ، والحقيقة أنها كلمة أو جملة من آية كاملة اكتفَى المؤلف بترجمتها دون الباقي ، لاعتقاده بأن قارئ الكتاب يعرف معرفة جيدة نصوص التوراة .
وقد يستعمل المؤلف أحيانا كلمة «أي» ويأتي بعدها ببعض ترجمة الاستشهاد .

ـ في الاحالات :

عندما يتعلق الأمر بالاحالات على أسفار وآيات التوراة ، فإن الرقم الأول هو رقم الاصحاح ، والرقم الثاني رقم الآية .

4 — النـــص :

المطلب الثالث وهو كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا

فاعلم أرشدك الله أن الملل المشهورة والنحل المذكورة الحاملة للعلوم الناقلة للمعارف كالهند وفارس ويونان والترك والقبط وغيرها . تشاغلت بعضها بالمعارف العلمية سعيا في التقدم بالمعرفة بظنها ، والوقوف على بعض المغيبات بزعمها والانذار بالكائنات قبل كونها . وبعضها بالعلوم البرهانية الالهية والطبيعية . وبعضها باحكام المهن الصناعية . وكانت الخطب والأشعار على ما قلنا آنفا بعض أدواتها وجزءاً من آلاتها .

وأما هذه العصابة الاسماعيلية[1] الذين يسمون بأهل المدر ● لما سكنت حواضر الحجاز وبواديها وهي جزيرة العرب[2] التي كانت قطيعها من الدنيا وإياها سكن بني ابراهام[3] <ابراهيم> عليه السلام كما نص في أم الكتاب[4] וַיִּשְׁכְּנוּ מֵחֲוִילָה עַד־שׁוּר[5] (وِيشْكِنُو مِحَوِيلَه عَدْ شُورْ) :

---

(1) نسبة الى اسماعيل، ويقصد ابن عزرة . العدنانيين، لأن عدنان من ولد اسماعيل، وقد أصبح اليهود يطلقون لفظة الاسماعيليين ويقصدون بها المسلمين دون اعتبار للنسب بل تحرزا من ذكر لفظة المسلم أو الاسلام. وقد استعمل هذا اللفظ كثيرا في كتابات اليهود في العصر الوسيط ويستعمل أيضا الآن في العبرية المعاصرة.

(2) جعل ابن عزرة الحجاز مرادفا لجزيرة العرب، وهو تحديد لا يوافقه عليه جغرافيو العرب ومؤرخوهم. انظر معجم البلدان ج1 ص219، كما أنه هو نفسه سيناقضه حيث يقول : «وسميت جزيرة لأن البحر يحيط بها من جهاتها الثلاث». يقول صاعد : وأما بلاد العرب فهي معروفة بجزيرة العرب سميت بذلك لأن البحر يحيطها من جهاتها الثلاث التي هي المغرب والجنوب والشرق (وهي) أربعة أجزاء كبار وهي : الحجاز ونجد وتهامة واليمن. ومسافة الجزيرة في الطول، وذلك بين عدن وبين أطراف الشام، نحو من الأربعين مرحلة، ومسافتها في العرض، وذلك ما بين ساحل بحر (ايله ولالجار) وبين العذيب وما اتصل من ريف العراق، نحو من خمس وعشرين مرحلة (طبقات صاعد ص 70 — 71).

(3) بنو ابراهيم، ولاشك أن المؤلف تركها مكسورة لأنها لا تتغير في العبرية في حالة الرفع وفي حالة النصب وفي حالة الكسر (بني ابراهام) وهذا من تأثير لغته العبرية.

(4) استعار ابن عزرة الاستعمال القرآني «أم الكتاب» التي تعني القرآن المجيد (النسورة 3 آ 5 و13 و39) فاستعملها كناية عن التوراة.

(5) سفر التكوين 25 — 18. وهنا تتحدث التوراة عن اسماعيل وأبنائه ومكان استقرارهم، وحويلة اسم عام =

وسكنوا [أبناء اسماعيل] بين حويلة وشور ، وسميت جزيرة لأن البحر يحيط بها من جهاتها الثلاث التي هي الشرق والمغرب والجنوب ، ومسافتها في الطول أربعين[6] مرحلة ، وفي العرض نحو من خمسة[6] وعشرين مرحلة. ● فلم تكن من نحل العلوم ولا من ملل المعارف ، ولا منحهم الله علما سوَى البيان ، ولا هيأ طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان ، ولا تفاخرت على غيرها من الأمم والقبائل الا بإحكام لغاتها ونظم اشجاعها وأراجيزها وأشعارها . عند الري والجذب ، ولدَى السلم والحرب[7] . وبهذا فخر بعضهم قائلا : لسان العرب بين الألسنة كز من الربيع بين الأزمنة .

وقد أثنَى الفيلسوف عليها في بعض رسائله إلى الاسكندر ، وأوصاه بهم ، ووصفهم بسعة النطق وذلق اللسان ، والمعرفة بالشعر والتوسع في المادح والمذام والمروءة والأنفة وغير ذلك من الأخلاق التي جبلت عليها[8] .

هذه كانت فضائلهم التي انتحلتها جاهليتها واسلاميتها ايجازا[9] وتوسعا في حالة الإطالة .

= يطلق عادة في العهد القديم على الجزيرة العربية. وشور : منطقة على الساحل الشرقي من دلتا النيل، وسميت أيضا في سفر الخروج 15 — 22، صحراء شور.

(6) أربعون — من خمس.

(7) يردد ابن عزرة هنا ما تناقلته كتب الأدب العربي : ففي البيان والتبيين «وبذلك (الشعر والبيان) تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم» (طبعة دار الفكر للجميع) 1968، ج 1 ص 55. وفي العمدة لابن رشيق : «فقد وجدت الشعر أكبر علوم العرب» ج 1 ص 16 ويقول : ومن فضائله (الشعر) أن اليونانيين انما كانت أشعارهم تقييد العلوم والأشياء النفيسة والطبيعية التي يخشى ذهابها. فكيف ظنك بالعرب الذي هو فخرها العظيم وقسطاسها المستقيم — بيروت 1972. ج 1 ص 26.
ويقول الجاحظ : «وفضيلة الشعر مقصورة على العرب وعلى من تكلم بلسان العرب» ص 54 وفي طبقات صاعد الأندلسي : «وأما علمها الذي كانت تتفاخر وتباري به، فعلم لسانها واحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب...» ص 29. ويقول عن حظهم من العلوم : «ولم تكن ملوك حمير معتنية بارصاد الكواكب ولا باختيار حركاتها ولا بإيثار شيء من العلوم الفلسفية، وكذلك سائر ملوك العرب في الجاهلية، ولم يبلغنا عن أحد منهم أنه بحث عن شيء من ذلك. وأما سائر عرب الجاهلية بعد الملوك منهم فكانوا طبقتين : أهل مدر وأهل وبر، فأما أهل المدر فهم أهل الحضر وسكان القرى... ولم يكن فيهم عالم مذكور ولا حكيم مشهور». الطبقات ص 65.

(8) لم نعثر على المصدر الذي ذكر فيه هذا، وهو مما لاشك فيه مما نحل على ارسطو.

(9) قد يكون هناك نقص في العبارة ونفترض أن يكون هو (في حالة الاختصار أو الايجاز).

وجرَى فضل المنطق منهم مجرَى الطبيعة في الرجال والنساء والزمني والاطفال المهذورين[10] والاغفال ودهماء العامة وهمج البادية ، وغثاء السواد . إفادة أفادتهم كواكبهم ، ومزاج اقليمهم وأهوية بلدهم ومياهها المجففة لرطوبة ألسنتهم بتوسط ، فجاء كلامهم دون كلام الحبشة في اليبس ، وفوق كلام الصقلب في الرطوبة[11] وقد قال جالينوس : «إنك إذا تصفحت وجدت أكثر صور الناس وخلقهم واتخاذ عاداتهم تلحق بطبع البلد الذي هو بلدهم»[12] وقد أطال الفاضل أبو قراط في هذا الفصل في كتاب **الأهوية والبلدان** له[13] وزاده الاطالة جلينوس في **شرحه**[14] حتَّى انتهَى إلى الكلام في النبات الذي ينبت في هذه البلدان المختلفة الأهوية والمياه وانه يقرب طبع سكانها .

وقيل في **رسالة المدخل إلى علم النجوم** من رسائل اخوان الصفا : «انه إذا اتفق عدة مواليد في وقت واحد بطالع واحد في بلدان مختلفة [وشكل الفلك][15] يدل على أنهم يكونو[ن] شعراء أو خطباء ، غير أن بعضهم في بلاد العرب ، وبعضهم في بلاد النبط ، وبعضهم في بلاد الأرمن ، فقبولهم يختلف لأن العربي أسرع قبولا

---

(10) ربما : الأطفال القذرين الوسخين، وهو تحديد لوضعهم الاجتماعي، فانهم ليسوا من أبناء النبلاء.

(11) انظر الرسالة الرابعة في القسم الرياضي في الجغرافيا، وانظر في موضوع «المزاج» الرسالة التاسعة في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها. وفي موضوع التوسط الرسالة الرابعة جغرافيا. وانظر رسالة الحس والمحسوس، والكون والفساد، وكلها رسائل لاخوان الصفا. وانظر أيضا طبقات صاعد في موضوع الأمم المشهورة بالعلوم والعاطلة منها.

(12) قد يكون هذا النص من كتاب الأخلاق، وهو أربع مقالات وغرضه فيه، كما قال ابن أبي أصيبعة، أن يصف أصناف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداراتها. ص 147.

(13) سماه ابن أبي أصيبعة كتاب **الأهوية والمياه والبلدان** وقال عنه :
«وهو ثلاث مقالات : المقالة الأولى يعرف فيها كيف نتعرف أمزجة البلدان وما تولد من الأمراض البلدية. والمقالة الثانية يعرف فيها كيف نتعرف أمزجة المياه المشروبة وفصول السنة، وما تولد من الأمراض البلدية. والمقالة الثالثة يعرف فيها كيفية ما يبقى من الأشياء التي تولد الأمراض البلدية كائنة ما كانت» ص 54، وانظر ترجمة أبقراط بين صفحتي 45 و61.

(14) جاء في ابن ابي أصيبعة : «تفسير **كتاب الهواء والماء والمساكن** لابقراط جعله أيضا في ثلاث مقالات، وقد وجدنا بعض النسخ من هذا التفسير أيضا في أربع مقالات الا أن الأول هو المعتمد عليه» ص 145. انظر جليوس في عيون الأنباء بين صفحتي 190 — 150.

(15) جملة متروكة في نص ابن عزرة، والغريب أن ترجمة ابن صيون هلير العبرية (ص 58) لم تنتبه اليها كما لم ينتبه لذلك هلقين (ص 31). مع أن الجملة أساسية في الفقرة المنقولة، وبدونها لا يبقى لها معنى.

لخاصية بلده»[16] فترَى أن لهم خاصة تعينهم على القول ● وذكر المسعودي أن بحر الهند بالقرب من بلاد اليمن جزيرة تسمى جزيرة العقل ، بها ماء يسمَّى ماء العقل ، يقصدها ركاب البحر عن ذلك الماء ، وله تأثير حسن في اصلاح ذوات العقول[17] .

ومدينة طبرية وإن كانت شامية ، فإن هواءها وبحيرتها التي يشرب منها مخصوصا < مخصوصان > باصلاح اللسان والفصاحة والبيان .

حتَّى أن من حصل في بلادهم ، أعني العرب ، من جاليتنا وتوالدوا هناك ، خف نطقهم ، ورقت ألسنتهم ، ولطف قريضهم . لأنهم بعدوا عن رطوبة هواء الشام ، وصاروا إلى يبس هواء الحجاز ـ بالإضافة إلى ما تقدم من القول[18] ـ فانبعث الشعر منهم وتبرعوا في القريض نحو السموأل بن عاديا[19] والربيع بن الحقيق[20] وغيرهما ممن ذكرهم أصحاب تواريخهم . وعساهم من الأعراب الذين تخيروا دين اليهودية أيام جاهليتهم وقبل دعوة الإسلام . فقد كان منهم دخلاء في دين اليهود قبائل نحو **حمير** ونجدة[21] **وبنو كنانة** وسواهم[22] .

---

(16) من الرسالة الثالثة الموسومة بالاسطرونميا في علم النجوم وتركيب الأفلاك.
(فصل في علة اختلاف تأثيرات الكواكب في الكائنات الفاسدة التي دون فلك القمر) رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء. القسم الرياضي، دار صادر، ج 1 ص 149.

(17) نص المسعودي : «وهناك جزائر بين هذين الساحلين منها جزيرة يقال لها جزيرة العقل، فيها ماء يعرف بماء العقل، يستقي منه أرباب المراكب ويفعل في القرائح والذكاء فعلا جميلا» **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، منشورات الجامعة اللبنانية ـ بيروت 1966 ج 2 ص 128.

(18) المقصود ان الخصائص المذكورة السابقة. شملت يهود الجزيرة العربية كما شملتهم هذه الخصيصة الأخيرة.

(19) نشر له الأب شيخو مجموعة من شعره في مجلة المشرق 1909، كما نشر له عيسى سابا أشعارا مع نفس مجموعة شيخو ـ مكتبة صادر بيروت 1951. وأعيد نشر هذه المجموعة مع شعر لعروة بن الورد، صادر 1964.
وذكره ابن قتيبة في **الشعر والشعراء** في ترجمة امرىء القيس. انظر **الأصمعيات** دار المعارف ص 84. **وطبقات فحول الشعراء** ابن سلام الجمحي القاهرة، ج 1 ص 279 **والشعر الجاهلي** لشوقي ضيف ص 388 ـ 390. **وتاريخ ابروكلمان** ترجمة عبد الحليم النجار ج 1 ص 121 ـ 123. **والمفصل في تاريخ العرب** ج 6 ص 374.

(20) سماه ابن سلام الجمحي : الربيع ابن أبي الحقيق (ج 1 ص 281) وجاءت ترجمته في **الأغاني** بيروت 1960 ج 22 ص 121.

(21) في ترجمة بن صيون هلبر : «كندة».

(22) انظر المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج 6 خصوصا الصفحات : 514 و524 و530 ـ 531 و840 و542.

وقد جمع < أجمع >[23] الأطباء والعلماء أن الأهوية والمياه والأخلاق والعادات والطبائع منتقلة بانتقال الكواكب وأخذها في الطول والعرض. وأراطيس[24] الحكيم يقول في كتابه **في دلائل القمر** : «إن الفلاسفة فضلا عن المنجمين متفقون على أن تدبير هذا العالم ونظامه يأتي من القمر ، وانه من الشمس بمنزلة وزير الملك العظيم»[25] وأصحاب الملاحة والفلاحة يفهمون من تغير الهواء عند اختفائه كثيرا ، فضلا عن المنجمين.

وقيل النجوم منك ومنها. وقيل أعينوا الكواكب بأنفسكم.

وقد تتغير أمزجة[26] الحيوان بالنقلة ، حتَّى النبات فإن منه ما يغذي في مكان وإذا انتقل إلى صقع ثان قتل وبالضد. قال جالينوس : إن كل غذاء من الأغذية لأي حيوان كان أو نبات ، فإن بينه وبين ذلك النبات والحيوان الذي يتغذّى به خاصة طبيعة < خاصية طبيعية > ؟ ملائمة ومشاكلة ، مثل الماء العذب المُشاكل للأشجار ، والنبات والتبن والحشيش المشاكل للخيل والحمير ، والسباع يشاكلها اللحم النيء ، والانسان يشاكله اللحم النضج والخبز المحكم الصنعة[27] . ولهذه

---

(23) اجمع.

(24) جاء في ترجمة بن صيون هلپر العبرية ص טה (49) أرسطوطاليس. والمعروف أن الكتب التي تركها هذا الفيلسوف في هذا الموضوع هي : كتاب في علم النجوم ــ كتاب في الانواء ــ كتاب الى الاسكندر في الروحانيات وأعمالها في الأقاليم ــ كتاب في أسرار النجوم. ولاذكر لكتاب **دلائل القمر** في **تاريخ الحكماء للقفطي** (ترجمة أرسطو ــ ص 27 ــ 51) **ولا في عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة (ترجمته من ص 86 ــ 105).
وقد يكون المقصود في النص هو أراطوس *ARATUS* أو*ARATOS* وهو شاعر فلكي يوناني ؟ (ق 3 ــ 4 ق م). وقد جمع المعارف الفلكية اليونانية في قصيدتين شعريتين فلسفيتين، القصيدة الأولى *Phénomenes* وقد وصف فيها الاجرام السماوية وحركاتها. والثانية ديوزيميا وصف فيها تأثيرات الاجرام في الهواء. وترجم ذلك شيشرون جرمانكوس والعالم افينوس الى شعر لاتيني. انظر دائر المعارف للبستاني ــ تهران ج 2 ص 746»
و *Dictionnaire biographiques des auteurs 1éd 1957 TI, p.56.*

(25) انظر الرسالة من القسم الرياضي : فصل في علة اختلاف تأثيرات الكواكب في الكائنات الفاسدة التي دون فلك القمر «واعلم يأأخي أن الشمس من يبن الكواكب كالملك وسائرها كالاعوان والجنود في التمثيل، والقمر كالوزير وولي العهد» اخوان الصفا ج 1، ص 150.

(26) رسالة 1 ــ 101 ــ 104.

(27) ربما هذا النص من كتاب **قوى الأغذية** لجالينوس. وقد ذكره القفطي في **تاريخ الحكماء**، ص 131، وقال عنه ابن أبي أصيبعة في ص 143 «ثلاث مقالات عدد فيها ما يتغذى به من الأطعمة والأشربة ووصف ما في كل واحد منها من القوى».

الجهة[28] حَسُن الخربق عند السلوى ، والسكران عند الزرازير ، والكرسنة[29] عند البقر ، من غير أن تضر بها على عظم ضررها بالانسان .

وقد قال بعض الاخباريين والعلماء بالآثار : إن < إنه > كان في بعض قبائل العرب على قديم الدهر حفظ ورواية للأمور البائدة والأخبار العتيقة الفانية ، لرقة ألسنتهم وخفة الكلام عليهم ، وكان فيهم التكهن وعلم بعض الأمور الغائبة لأنهم تحت منطقة فلك البروج ، الذي ترسمه الشمس بمسيرها . وتجري فيه الكواكب الدالة على جميع الأشياء[30] وكانت فيهم العيافة والقيافة[31] • قال الربي «هايا[32] ذام ذكره في الحاوي : أن אשורים أشوريم : القيافة ، وهم أهل التفرس في وجه الإنسان عما يبطن ، مقتطع من אשורנו ולא קרוב[33] (اشُورِينو ولو قَروف) أبصُر وليس قريبا .. وفي هذا الكلام بعد .

---

(28) ولهذه الجهة — وعليه.

(29) الخربق كما في اللسان : نبت كالسم يغشي على آكله ولا يقتله (خرق)..والسَّيْكَرَان : نبت تدوم خضرته القيظ كله... وله حب أخضر كحب الرازيانج... (سكر). والكَرْسَنَّةُ والكُرْسِنَّة : الجلبان الصغير الحب. *Supplement aux dictionnaires arabes Dozy.* والسلوى : السُّمن : وهو من رتبة الدجاجيات.

(30) جاء في **طبقات** صاعد الأندلسي : «وكان (العرب) مع ذلك أصل علم الاخبار ومعدن معرفة السير والأمصار» والعرب أصحاب حفظ ورواية لخفة الكلام عليهم ورقة ألسنتهم لأنهم تحت نطاق فلك البرج الذي ترسمه الشمس بمسيرها وتجري فيه الكواكب السبعة الدالة على جميع الأشياء» ص 69 — 70

(31) الكهانة : القضاء بالغيب، والكاهن : «الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمن، ويدعي معرفة الأسرار... ومن الكهنة عند العرب من كان يدعي بأن له تابعا من الجن، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله، وهذا يخصونه باسم العراف، كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوها..» اللسان (كهن). والعيافة : زجر الطير والتطير منها، أو التفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها. والقيافة تتبع الآثار ومعرفتها.

(32) الربي هايا האי كؤون (939 — 1038م) من المتكلمين اليهود الذين تأثروا بمذهب الاعتزال الاسلامي، وقد ضاع جل كتابه الحاوي المذكور . انظر :

G. Vajda. Introduction à la Pensée juive du Moyen Age. Paris 1947, p.62

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות. ירושלים 1951 ע' 76 — 77

(33) أبصرو ليس قريبا «جملة مقتطفة من الاصحاح 24 الآية 17، والموضوع هو نبوأة النبي بلعام، حيث يقوم نسل يعقوب وينتصر على أعدائه. والآية هي : أراه ولكن ليس الآن أبصره ولكن ليس قريبا يبرز كوكب من يعقوب...» وينتقد المؤلف قول «هايا» أن «آشوريم» وهو إسم لفرع من أبناء ابراهيم (تكوين 25 — 3) مشتق — (واستعمل مؤلف الحاوي مقتطع) — من أشورينو (أعداد 24 — 17) الذي معناه أبصر أي أن صاحب الحاوي فسر اسم أحد فروع أبناء ابراهيم بالقافة وأهل التفرس، لأنه جعل اسمهم مشتقا من شور وهو النظر وجعله المؤلف بعيدا.

فال دنش بن تميم القيرواني[34] أن : וְעָפוּ בְכָתֵף פְלִשְׁתִּים[35] (وِعَفُو بخِتِنْ بِلِشْتِيمْ) : **ويعيفون في أكتاف الفلسطنيين** ، مشتق من العيافة أي يتعيفون في علم الكتف . وهذا أبعد وأسحق . ●

أما إنذارهم بالأمطار ومعرفتهم بانتقال مطالع النجوم ومغاربها ، ومسيرهم بالانواء بجلجلة الرعود وايماض البروق الخلب ، وفهمهم بالرياح والسحاب المخيلة ، واستبشارهم بالريح الدالة على السقيا فبالادربة والتجربة لضرورة انتقالهم وتحولهم لطلب الخصب والتمعش بها لا بحقيقة العلم[36] ، وفي كتاب الأنواء لأبي حنيفة وغيره تطالع هذا وغيره[37] .

---

(34) دنش أو دونيم بن تميم القيرواني الشفلغي، ولد حوالي نهاية القرن 9 أو بداية العاشر بالقيروان، وأصله من بغداد، كان طبيبا ورياضيا وربما اعتنق الاسلام ؟ وله مؤلفات منها : **كتاب الغبار في الحساب الهندي ـــ حساب الغبار ـــ كتاب في التنجيم** في ثلاثة أجزاء أعده لابن حسداي ـــ **كتاب كبير في الفلك** للخليفة الفاطمي اسماعيل بن قيم المهدي المنصور. **كتاب في الفيزياء وما بعد الطبيعة.** وله في الطب **الأدوية البسيطة** وله كتاب في العربية والعبرية ذكره في مقدمة كتابه على شرح ספר יצירה حيث أشار الى أنه بدأه وسيتمه اذا اعانه الله وأطال عمره. وذكر بأنه بين فيه بأن العبرية هي لغة آدام وأن العربية تأتي بعدها، وأن هناك علاقة بين اللغتين، وأنه سيعيد ما في اللغة العبرية من عربية الى أصله، وسيبين أن العبرية خالصة. وربما هذه الفقرة من هذا الكتاب.

انظر *Journal asiatique Juillet 1850 p.7-24 et Septembre - Octobre 1862, p.202-204.*

(35) سفر أشعياء 11 ـــ 14 معنى الآية ان «قبيلة» يهودا «وافرايم» وهما قبيلتان من قبائل بني اسرائيل، عندما يتفقان فانهما سيهزمان الفلسطيم، ووجه الشهيد في هذه الآية التوراتية هوفعل עוף (عوف) ومعناه في الأصل طار، حام. ومنه עפף (عُوفِف : طيّر، لوّح بالسيف) وقد قارب دنش بين هذا الجذر والجذر العربي «عيف» الذي منه العيافة. ولا معنى له في الفقرة من التوراة، لذلك رفضه المؤلف واستعمل : «وهذا أبعد **واسحق**».

(36) انظر طبقات الامم لصاعد ص 70.

(37) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري. من مؤلفاته : **كتاب النبات ـــ كتاب الفصاحة ـــ كتاب الأنواء** المذكور هنا ـــ **كتاب القبلة والزوال ـــ كتاب حساب الدور ـــ الرد على رصد الأصفهاني ـــ البحث في حساب الهند ـــ البلدان ـــ كبير ـــ الجمع والتفريق ـــ الجبر والمقابلة ـــ كتاب الاخبار الطوال ـــ كتاب الوصايا ـــ نواد الجبر ـــ الشعر والشعراء ـــ ما يلحن فيه العامة** (انظر **فهرست** ابن النديم دار المعرفة بيروت ص 116. وقد ألف في الأنواء كثيرون لم يبق من كتبهم الا كتاب **الأنواء في مواسم العرب** لابن قتيبة الدينوري (ت 879/276) وقد نشرت طبعته الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن ـــ الهند 1956/1375 وبه مقدمة جيدة تحدثت عن التأليف في الأنواء عند العرب، وأشارت الى مكانة مؤلّف أبي حنيفة. انظر بروكلمان تاريخ، فقرة 123 الذيل، ص 187. وقد بقي لأبي حنيفة الأخبار الطوال : 1912 ـــ 1888 *éd V. GUIRGASS, Leyde*

وهؤلاء الاسماعيليون[38] لما سكنوا هذه الجزيرة الموصوفة ، لمصادقتها لديار فارس والعراق والشام رق كلامهم ، وعذب قريضهم ، ولطفت خطبهم أكثر من العرب العاربة القحطانية سكان الصحراء ، وهم أهل الوبر بني ابرهم[39] < ابراهيم > من **قطورة**[40] المقول عنهم : **וְלִבְנֵי הַפִּילַגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם**[41] (وِلْفِنِي هَبِيلَكْشِيم أَشِرْ لِأَفْرَهَمْ) : **وأما بنو السراري اللواتي كن لابراهيم**[42] — إذ لم نعلم له غير هاتين السريتين هكُر < هاجر > **وقطورة** — ● وأما ملتنا المقدسة فلم تضطر إلى شيء مما قدمته ووصفته عن سائر الملل[43] فإن موادها الإلاهية وعلومها شرعية نبوية كقوله **כִּי לֹא נַחַשׁ בְּיַעֲקֹב**[44] (كِي لُو نَحَشْ بِيَعْقُوقْ) : **إنه ليس عيافة على يعقوب = لا يحتاج يعقوب إلى العيافة** . أي أنها غير مضطرة إلى عيافة ولا إلى قسم*[45] بل يوحي الله تعالى إليها بتوسط أنبيائه بما يكون قبل كونه[46] كما ذكر في آخر القول : **כָּעֵת יֵאָמֵר לְיַעֲקֹב** (كَعِتْ يَأمُر لِيَعْقُقْ)[47] : **لأنه في الوقت المناسب يقال ليعقوب وإسرائيل** [ما يصنع الله] .

---

(38) المقصود هنا العدنانيون.

(39) بنو ابراهيم.

(40) قطورة هي المرأة التي تزوجها ابراهيم بعد موت سارة (انظر الاصحاح 25 من سفر التكوين الآية 1.

(41) سفر تكوين 25 — 6.

(42) الآية التوراتية 6 : «وأما بنو السراري اللواتي كن لابراهيم فأعطاهم ابراهيم عطايا وصرفهم عن اسحق ابنه شرقا الى أرض المشرق، وهو بعد حي» والظاهر أن المؤلف ابن عزرة يفرق هنا بين العرب نسل اسماعيل من هاجر حيث يعدهم من العدنانيين، والعرب نسل ابراهيم من قطورة حيث يعدهم من القحطانيين. فهو اعتمادا على الآية السابقة يقول : اذ لم نعلم له غير هاتين السريتين هكُر (هاجر) وقطورة. انظر بداية قصة اسماعيل في التوراة سفر التكوين اصحاح 16 — الآية 4 وما بعدها. وذكر قطورة التكوين 25 — 11.

(43) جاء في سفر التثنية الاصحاح 18 — الآية 9 : «متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب الهك، لاتتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم 10 لا يوجد فيك من يجيز ابنه أو ابنته في النار ولا من يَعرف عرافة، ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يَرْق رُقْية، ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يستشير الموتى... 14 ان هؤلاء الأمم الذين تخلفهم يسمعون العائفين والعرافين وأما أنت فلم يسمع لك الرب....

(44) أعداد 23 — 23.

(45) الاستقسام بالأزلام عادة من عادات عرب الجاهلية، اذ كانت لهم سهام (أزلام) مكتوب على بعضها : «أمرني ربي» وعلى بعضها : «نهاني ربي» فاذا اراد احدهم سفرا أو أمرا ضرب بالقداح وفعل حسب السهم الذي خرج.

(46) جاء في سفر عاموس 3 — 7 : ان الرب لايصنع أمرا الا ويطلع عبيده الأنبياء على سره.

(47) أعداد : 23 — 23.

وكما نص أيضا في هذا الكتاب المنزل : יְהוָה בָּדָד יַנְחֶנּוּ.[48] . (يَهْوَهْ بْدَدَ يَنْحِنُو) : **يهوه وحده اقتاده**[48] أي أنه ينفرد بتدبيره فلا يضطر إلى مدبر غيره — وهذا يشبه قوله : אֲשֶׁר חָלַק יְהוָה אֱלֹהֶיךָ [49] (أَشِرْ حَلَقْ يَهْوَهْ اِلُهِيخَ) : **التي قسم يهوه الهك** . أشار به إلى ما جعل من تدبير حروب كثير من الأمم إلى روحانيات بعض الكواكب[50] — ولهذا ما تعبدوا لهذا[51] كما قال الملك كَبرئيل (جبرائيل) . וְעַתָּה אָשׁוּב לְהִלָּחֵם עִם שַׂר פָּרָס וַאֲנִי יוֹצֵא וְהִנֵּה שַׂר יָוָן בָּא [52] (وعَتَّهْ أَشُوبْ لِهِلَحِّمْ عِمْ سَرْ بَرَسْ وَأنِي يُوصِيء وهِنِّهْ سَرْ يُوَنْ بَا) : **فالآن ارجع وأحارب رئيس فارس . فإذا خرجت هوذا رئيس اليونان يأتي** وقال :

וְאֵין אֶחָד מִתְחַזֵּק עִמִּי עַל אֵלֶּה כִּי אִם מִיכָאֵל שַׂרְכֶם[53] (وَإِينْ إِحَدْ مِتَحَزِّقْ عِمِّي عَلْ كُل إِلّهْ كي إمْ ميكَائِيلْ سَرْخِمْ) : **ولا أحد يناصرني على هؤلاء إلا ميكائيل رئيسكم** . فنهَى آل اسرائيل عن مثله ورمز لهم أن تدبيرهم بملاك كما قال : הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ וגו [54] (هِنِّهْ أَنخِي شُلِّيحْ مَلْأَخْ لِفَنِيخَ وِكُو) : **ها أنذا مرسل أمامك ملاكا** [لحفظك في الطريق وليجيء بك إلى المكان الذي أعددته] وهو ميكائيل المذكور ، وهو القائل ليهوشع : אֲנִי שַׂר צְבָא־יְהוָה [55] (أَنِي سَرْ صِفَا يَهْوَهْ) : **أنا رئيس جند يهوه** .

---

(48) تثنية 32 — 12 : اي ان يهوه اقتاد يعقوب فهو في غنى عن غيره من نجوم وغيرها.

(49) تثنية 4 — 19 الآية كلها : «ولكي لا ترفع عينيك الى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم كلَّ جند السماء التي قسمها يهوه الهك لجميع الشعوب التي تحت كل السماء فتغتر وتسجد لها وتعبدها».

(50) يعتقد المؤلف في اثر الكواكب على الناس بالرغم من اعتراضه الظاهر لها. وقد قال ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين : «اما الافلاك حية ناطقة، اعني مدركة، فهذا حق يقين أيضا من جهة الشريعة، وانها ليست أجساما ميتة كالنار والعرض كما ظن الجاهل، بل هي كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة بربها تسبحه وتمجده..».

(51) يجب ربط هذه الجملة بالجملة : أي أنه ينفرد بتدبيره... الى مدبر غيره ولهذا ما تعبدوا لهذا «وفاعل تعبدوا هو بنو اسرائيل».

(52) دانييل 10 — 20.

(53) دانييل 10 — 21.

(54) خروج 23 — 20.

(55) يشوع 5 — 14.

وعندما عظم ذنبنا وفاض الإناء بسوء فعلنا ، وأذن الله بانقراض دولة النبوة ، لطف بنا عز وجل وعضدنا برواة الأنبياء وحملة الدين وشرائعه تلقينا عنهم وهم طبقات الحخميم < الحكماء > حسب ما تنبأ به زكريه < زكرياء > عليه السلام المتأخرة نبوته حيث يقول :
שׁוּבוּ לְבִצָּרוֹן אֲסִירֵי הַתִּקְוָה גַּם הַיּוֹם מַגִּיד מִשְׁנֶה אָשִׁיב לָךְ [56] (شُوڤُو لِڤِصَّرُونْ أَسِيرِي هَتِّقْوَه كمْ هَيُّوم مَگِّيدْ مِشْنِهْ أَشِيڤْ لَخْ) : **ارجعوا إلى الحصن يا أسرى الأمل . اليوم أيضا أصرح أني سأضاعف لك الأجر .**
يشير إلى هذه الطبقة الفاضلة المؤيدة بروحه ، أنوار الهدَى المرشدين إلى خير الدنيا ونعيم الأخرى ، بشّرهم هذا النبي في هذا الفصل[57] بالعودة من بابل إلى مواضعهم ، والتعويض من < عن > ؟ الأنبياء بما يكون علمهم أضعافا من الأنبياء كما قالوا : חכם עדיף מנביא (حَخَمْ عَدِيَفْ مِنَڤِيء) : **الحكيم أفضل من النبيء**[58] فإن النبي يؤدي الرسالة حسب ما حمل إياها ، أو النبوة على ما نبئ بها والحخم < الحكيم > يقول عن الأنبياء ، ويفرع ما أباح له الشرع تفريعا فيستمد من فكرته وينتج من مقدماته العقلية ، فله فضل الابداع ، وهذا كلام صحيح وبرهانه عندي قوله כִּי לֹא תֹאבַד תּוֹרָה מִכֹּהֵן וְעֵצָה מֵחָכָם וְדָבָר מִנָּבִיא[59] (كِي لُو تُوڤَدْ تُورَهْ مِكُوهِنْ وِعِصَهْ مِحَخَمْ وَدَڤَرْ مِنَڤِيئ) : **لأن الشريعة لا تغيب عن الكاهن ولا المشورة عن الحكيم ، ولا الكلمة عن النبي .**
فترَى أن من لم يخص النبي من هذه الوجوه غير بالخبر الذي يخبر عن الله على ما حمل[60] والحكيم عليه السلام قد بين هذا بإفصاح من المقال بقوله : בְּאֵין חָזוֹן יִפָּרַע עָם [61] (بِإِينْ حَزُونْ يِپَّرَعْ عَمْ) : **بدون رؤيا (نبوأة) يجمح الشعب** . ثم حض على التمسك بأقوال العلماء عند عدم النبوة والأنبياء كقوله

(56) زكرياء 9 — 12 والمقصود بالحصن مدينة القدس.
(57) في هذا الفصل : في هذه الآية أي أنه بشر طبقة العلماء بالعودة من نفيهم ببابل الى القدس.
(58) בבא בתרא יב ע"א (بابا بترا 12 — 71).
(59) ارمياء 18 — 18.
(60) جاءت الجملة هكذا في طبعة هلقين. والأصح أن تكون : (فترى مما سبق أنه لم يخص النبي الا بالخبر الذي يخبر عن الله كما حُمِّلَهُ).
(61) أمثال 29 — 18 والمقصود بالحكيم سليمان.

וְשׁוֹמֵר תּוֹרָה אַשְׁרֵהוּ[62] **(وِشُومِرْ تُورَهْ أَشْرِهُو) : أما المتقيد بالشريعة فبشرَى له ●**

رجعنا إلى الكلام . وأما هاتان الطبقتين[63] المتقدم ذكرهما أعني الاسماعيلية والقحطانية ، وأشعارهم وخطبهم وخطابهم < وخطباءهم > فما لا يحصَى بوجه . فهو كما قدمت ، علمهم الأقدم ، وحظهم الأعظم ، حتَّى إن هذه العشيرة المتأخرة الإسلامية جعلت فصاحة قرآنها المعجز على صحته . وإن آلو[64] البلاغة منهم لا يطيقون على مثله . والرد عليهم ليس مما نحن فيه . وقد بين رأس «المتيبة» الربي[65] شموئل بن حفني ذام ذكره[66] في كتابيه : **نسخ الشرع وأصول الدين وفروعه** . وداود الرقي المعروف بالمقمص[67] في كتابه الملقب بـ(**العشرين مقالة**) ، ما فيه الكفاية لمن التمسه منها . حاشا ما افترق للربي سعدية[68] في كثير من تواليفه .

---

(62) أمثال 29 — 18.

(63) الطبقتان.

(64) آل = أهل.

(65) لمتيبة ישבה اسم كان يطلق على مدارس اليهود ببابل، ويسمى المشتغلون بهذه المدارس גאנים ڠُؤُونِيمْ مفرده كَؤُونْ. وكان يطلق عليهم هذا الاسم منذ أواخر القرن 6 الى 11 ب م. وكانت لفظة ربي רב وصف تشريف لهم وكذلك لكبار حخمي التوراة أيام الكؤونيم وفيما بعد. وتطلق على المعلم أيضا، ومنها جاءت اللفظة : *Rabbin*.

(66) شموئل بن حفني توفي 1013م. وكان رأس مدرسة سورا. وقد دل ما بقي من تفسيره للتوراة على أنه كان متأثرا بالفلسفة الاغريقية (أرسطو وأفلاطون) وعلم الكلام. وقد ضاع كتابه الذي أشار اليه ابن عزرة : **نسخ الشرع**. أنظر : (الفلسفة اليهودية) הפילוסופיה של היהדות ص 75 — 76.

و *Introductions à la Pensée juive, p62. Bacher, le commentaire de Samual ibn Hofni sur le Pentatenque R.E.J.XVI. p.117.*

(67) ولد بالرقة (العراق) وكان حيا في القرن التاسع الميلادي، اعتنق النصرانية ثم عاد وتهود. وتأثر بعلم الكلام والافلاطونية المحدثة، وربما كان قراءا، وأخذ الكثير من النصرانية في تفسيره لسفر التكوين والتثنية الذي ضاع. وقد بقيت نتف مما كتب بالعربية والعبرية. وذكر بعضا من تفسيره يهوده بن برزلي في تفسيره : ספר יצירה المطبوع ببرلين 1885.
انظر המחשבה היהודית בימי הביניים (الفكر اليهودي في العصر الوسيط) צ.ה. וולפסון ،(ص. ه. وولفصون) ירושלים 1978 ص 142 — 145.

(68) سعديه ڠؤون بن يوسف الفيومي (882 — 942) أحد كبار المفكرين اليهود الذين استعملوا اللسان العربي، وكان من رؤساء مدرسة سورا بالعراق واحد الكؤونيم المشهورين. ترجم العهد القديم من العبرية =

وقد عارض أبو العلاء المعري هذا القرآن بتأليف فصيح سماه **الفصول والغايات** . فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول[69] .

= الى العربية وفسره، وكان من أوائل النحاة والمعجميين اليهود. وله مؤلفات في الشريعة اليهودية وفي الصلوات مثل كتاب **جامع الصلوات والتسابيح**. وألف كتابا فلسفيا من أهم الكتب الفلسفية اليهودية وهو : كتاب **الامانات والاعتقادات**. أنظر بعض مختارات من كتبه في : יהושע בלאו, הספרות הערבית היהודית, ברקים נבחרים (المختار من النصوص باللغة العربية اليهودية) القدس 1980 ص 2 — 46 وانظر أيضا : המחשבה ص 185 הפילוסופיה ص 62

(69) قال ياقوت في معجم الادباء عند حديثه عن مؤلفات المعري : «وهي على ضروب مختلفة فمنها ما هو في الزهد والعظات. وتمجيد الله سبحانه وتعالى، من المنظوم والمنثور، فمن ذلك الكتاب المعروف **بالفصول والغايات**، والمراد بالغايات القوافي، لان القافية غاية البيت أي متنهاه (31 ص 146)... وقيل أنه بدأ هذا الكتاب قبل رحلته الى بغداد وأتمه بعد عودته الى معرة النعمان وهو سبعة أجزاء، وفي نسخة، مقداره مائة كراسة» (31 ص 147). ولعل الفقرة الأولى هي التي جعلت محمود حسن زناتي محقق النص يضع عنوانا كبيرا هو «**الفصول والغايات**» وتحته «**في تمجيد الله والمواعظ**» وقد أخرجه في طبعة ببيروت دون تاريخ. ثم أعاد طبعه في سلسلة : كتب التراث، الهيئة المصرية العامة للكتب 1977. (الجزء الأول فقط وهو الحروف من ب الى خ).

والظاهر ان ابن عزرة لم يطلع على كتاب المعري، لانه أولا كتاب ضخم وقال ابن عزرة «فادرك شاؤه في الفصاحة لا في كثرة القول». وثانيا لان محتواه لا يدل على أنه كتب لمعارضة القرآن أو الشك في الربوبية. يقول أبو العلاء : «علم ربنا ما علَم، أني ألفت الكَلِمَ، آمل رضاه المُسَلِّم، واتقى سخطه المؤلم، فهب لي ما ابلغ به رضاك من الكلم والمعاني الغراب. غاية» ص 88 من طبعة القاهرة. وكان مقصود المعري من تأليفه أن ينقل الى طلابه ما في صدره من علم، ونهج في هذه الطريقة التعليمية «تمجيد الله».

ولعل الذي دعا ابن عزرة الى ما قال، ما كان يحيط شخصية أبي العلاء من شكوك، فقد نقل لنا ياقوت في معجم الادباء ج 3 ص 139 (مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركا مصر) ما قرأه في كتاب عبد الله بن محمد الخفاجي : **الصرافة** : (ان الله هو الذي صرف البشر عن الاتيان بمثل ما في القرآن) : «في أن القرآن لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة، للنبي ﷺ وان كل فصيح بليغ قادر على الاتيان بمثله الا أنهم صرفوا عن ذلك... وقد حمل جماعة من الادباء قول أصحاب هذا الرأي على أنه لا يمكّن أحد من المعارضة بعد زمن التحدي على أن ينظموا على أسلوب القرآن، واظهر ذلك قوم واخفاه آخرون. ومما ظهر منه، قول أبي العلاء في بعض كلامه :... اذلت العائدة اباها، وأصاب الوحدة رباها، والله بكرمه اجتباها، أولاها الشرف بما حباها، أرسل الشمال وصباها «ولا يخاف عقباها» ص 14. ولاتدل هذه الأمثال على أن أبا العلاء عارض القرآن، وانما أخذ منه وضمنه كلامه. وابو العلاء نفسه يدفع عنه هذه التهمة فيما كتب مثل كتاب **الهمزة والردف**... وهو في العظات، وذم الدنيا. وكتاب **تضمين الآي**... «والغرض أن يأتي بعد انقضاء الكلام آية من الكتاب العزيز مثل قوله اياك نعبد واياك نستعين». **وعظات السور**.

ويقول محقق كتاب الفصول والغايات : «وقد كان هذا الكتاب مفقودا، حتى ان أكثر من ترجم لابي العلاء لم يذكره، أما من ذكره منهم فادعى أنه عارض به القرآن الكريم واحسب ان من ذكر ذلك لم ير الكتاب... أما القول بأنه قصد به مجاراة القرآن الكريم أو معارضته فذلك من قول حساده..) ص7. ترجمة أبي العلاء في معجم الادباء ج 3 من ص 107 الى 218.

ومع اقتدار هذه القبيلة على المقالة وسعة باعها في الخطاب سنت < شنت > الغارة على كثير من اللغات وعربتها وانتحلتها بظهور الكلمة وعظم السلطان وغلبتها على ملك فارس بخراسان ، وعلى ملك الروم بالشام ، وعلى ملك القبط بمصر. فاتسع نطاقها وفشت المعارف في أقطارها وآفاقها وترجمت جميع العلوم القديمة والحديثة وانتحلتها وزادتها شرحا وبيانا ، فما ألف وترجم في ملة من العلوم ما ألف وترجم في هذه الملة بما وهبت من سعة اللغة ورزقت من فضل < فصل > ؟ الخطاب. وقد شهدت لها بعض النبوات بذلك قوله : מֶלֶךְ עַז פָּנִים וּמֵבִין חִידוֹת[70] (مِلِخْ عَزْ پَنِيمْ وُمِڤِينْ حِدُوتْ) : **ملك جافي الوجه وفاهم المشكلات**. والمشكلات الاحاجي ، تتسمى في لغتنا حيدوت חידות على ما سيتضح[71] . وأيضا וּפֻם מְמַלִּל רַבְרְבָן[72] (وُفُمْ مَمْلِيلْ رَڤْرَڤَنْ) **وفم متحدث بالعظائم**. وهو الاقتدار على قول العظائم كأنه ترجم לָשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדוֹלוֹת[73] (لَشُونْ مِدَبِرِتْ گِدُولُوتْ) : **لسان متحدث بالعظائم** – وقد قيل عن بعضهم חֲצֵרִים תֵּשֵׁב קֵדָר יָרֹנּוּ יֹשְׁבֵי סֶלַע מֵרֹאשׁ הָרִים יִצְוָחוּ[74] (حَصِرِيمْ تِشِبْ قِدَرْ يَرُونُو يُشْڤِي سِلَعْ مِرُشْ هَرِيمْ يِصْوَصُو) : [**لترفع البرية ومدنها صوتها**] **الديار التي سكنها قيدار**[75] **لتترنم سكان**

---

(70) سفر دنيال 8 — 23 أي شهدت نبوّة دنيال بقدرتهم على استعمال الامثال والاقوال السائرة وهو ما سيفسره في الفصل العشرين من هذا الكتاب.

(71) هذه الآية «يقوم ملك جافي الوجه وفاهم المشكلات» من سفر دنيال، حيث رأى هذا النبي كبشا له قرنان تجبّر وتعظم حتى هزمه تيس ذو قرن واحدة انكسرت لما تعظم ونمت مكانها أربعة قرون خرج من واحد منها قرن صغير وعَظُم جدا. ومعنى هذه الرؤيا أن الكبش ذي القرنين هو ملوك مادي وفارس، والتيس ملك اليونان والقرن هو الملك الأول واذا انكسر ونما مكانها أربعة فستقوم أربع ممالك أقل من الأول قوة وفي آخر مملكتهم عند تمام المعاصي ((يقوم ملك جافي الوجه وفاهم للمشكلات)). وعليه فالملك المقصود في رأي ابن عزرة هو ملك المسلمين. ويحيل المؤلف هنا على الفصل العشرين من كتابه هذا : باب الأمثال والاحاجي في محاسن الشعر.

(72) دانيال 7 — 20.

(73) مزامير 12 — 4. قال ابن عزرة : «كأنه ترجم» لان الآية 7 — 20 من سفر دنيال باللغة الآرامية. أما هذه الآية من مزامير داود فهي بالعبرية، أي كأن دنيال أخذ الجملة من المزامير العبرية ونقلها الى الارامية والجملة واحدة كما يرى القارىء.

(74) سفر أشعياء 42 — 11.

(75) قيدار قبيلة عربية من العرب الرحل جاء ذكرها مرارا في العهد القديم : أشعياء 21 — 16 — 60 — 7 — أرمياء 2 — 10. و4 28 — حزقيال 27 — 21 تكوين 25 — 13..

سالع من رؤوس الجبال ليهتفوا ... أشار أن هذه الطبقة ستملك الحواضر فتسكن المنازل عوضا عن الأخبية المعلومة لها بقوله : כְּאָהֳלֵי קֵדָר [76] (كَأَهْلِي قِدَرْ) : كخيام قيدار ، وأيضا : לֹא יַהֵל שָׁם עֲרָבִי [77] (لُويَهِلْ شَمْ عَرَبِي) : [78] أي لا يخيم هناك أعرابي * ، والخيام عندهم هي الأخبية . ثم أشار إلى اشتهارهم بالقول وقدرتهم عليه بقوله : מראש הרים יצוחו (مِرُشْ هَرِيمْ يِصْوَصُو) : من رؤوس الجبال ليهتفوا .

وأما المقاربة التي بين اللغات العبرانية والسريانية والعربية فبسبب تعاقب الديار وتداني الأمصار[79] حتى إن لا فرقان بينها في أكثر أسماء الجواهر الا بمقدار اليبس والرطوبة ، وسببها اختلاف الاهوية والمياه المتقدم ذكرها . وعلل أبو ابرهم < ابراهيم > بن برون رحمه الله[80] هذا التشابه الذي بين هذه الثلاث لغات بغير هذا التعليل ، وما أرى ذاك . على أنه ما قصر في أكثر ما أتى به في تأليفه ذلك الملقب **بالموازنة**[81] من التقرب < التقريب > بين الانحاء واللغات في الملتين ، حتى ذكر ألفاظ < ألفاظا > قليلة الكم توافقت فيها مع اللغة اللاطينية < اللاتينية > والبربرية ، وهذا أمر إنما وقع فيما أظن بالاتفاق .

---

(76) نشيد الاناشيد 1 — 5.

(77) أشعياء 13 — 20.

(78) أي أن سفر أشعياء (42 — 11) تنبأ بأن العرب المعروفين بسكنى الخيام كما جاء ذلك في العهد القديم : (نشيد الاناشيد 1 — 5 وأشعياء 13 — 20) — سيعمّرون المنازل ويكرون من العمران.

(79) يقول يهوده بن قريش وهو من أوائل المقارنين اللغويين اليهود (عاش في القرن 9م) في رسالته الى يهود فاس التي نشرها

J.J.L Bargès-D.B. Goldberg, R.Jehuda Ben Koreisch Epistola - Paris 1857

في هذا المعنى : «وانما كانت العلة في هذا التشابه والسبب في هذا الامتزاج قرب المجاورة في البلاد والمقاربة في النسب لان «ترح» أبو (ابا) ابرهم «ابراهيم» كان سريانيا و«لقن» سريانيا : وكان يسمعئل «اسماعيل» وقدرْ مستعرب «مسعربين»... فتشابهت اللغة من قبل الممازجة كما نشاهد في كل بلد مجاور لبلد مخالف للغته من امتزاج بعض الالفاظ بينهم واستعارة اللسان (الالسن) بعضهم «بعضها» من بعض، فهذا سبب ما وجدناه من تشابه العبراني بالعربي غير طبع الحروف التي يفتتح بها في أوائل الكلام والحروف المستعملة في أواسط الكلام والحروف التي يختم بها في أواخر الكلام. فان العبرانية والسريانية والعربية مطبوعة في ذلك على قوالب واحدة...» من : المختار من النصوص باللغة العربية اليهودية، ص 89 — 91.

(80) ابو ابراهيم اسحق عاش في سرقسطة وملكّة لواخر القرن 11م وبداية 12م.

(81) كتاب الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية. وهو كتاب تناول فيه ابن برون جانبين : جانب النحو وهو=

وقد كان تقدمه للكلام في تقارب اللغة خاصة دون النحو ، دونش بن تميم القيرواني المنبوز بالشفلغي[82] ولم يصيب < يصب > إصابة هذا الرجل حسب ما يبدو لمن شاء مطالعة تأليفها .

● وقد زعم جالينوس الفاضل : «أن لغة يونان أعذب اللغات وأبلغها وأشبهها بلغة الناس وأشكل لذوي المنطق ، وإن لغات سائر الأمم غيرها تشبه صياح الخنازير وبقبقة الضفادع ، وهي مع ذلك < لذلك > سمجة ثقيلة المخارج»[83] وقد صرف عليه الرازي كلامه هذا في جملة ما شكك عليه من أقواله في آخر تأليفه المدعى < المدعو > بكتاب **الشكوك**[84] ببيان يعضده القياس العقلي فليرَى < فلير > من هناك . نعم إن هذه الأمة أعني يونان ظهر منها الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة والفلسفة والنظر في العلوم الرياضية والأقاويل المنطيقية < المنطقية > والطبيعية والعلم الالهي . الذي هو الغاية القصوَى في الشرف لما فيه من الفوز في دار القرار . ولهذه الملة السياسات المدنية والمنزلية والخطب العقلية والنوادر الفلسفية . حتَّى صارت جملة الفلسفة اسم من أسماء يونان ، وكذا قال الأولون ذام ذكرهم إن יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת[85] (يَفْتْ إِلُهِيمْ لِيفِتْ) : **ليكبر الله يافت**[86] إشارة

= مختصر وجانب المعجم وهو قسم أطول. وقد نهج فيه المقارنة بين اللغة العربية والعبرانية والسريانية بالدرجة الاولى. وقد أتى فيه بكثير من الشعر العربي القديم، والاحاديث والقرآن والامثال مع معرفة عميقة باللغة العربية. وهو كتابه الوحيد الذي يعرف له. وضاع منه جزء كبير، وقد اخرج هذا الباقي *KAKOVTSOV* المستعرب الروسي، (سنت بطرسبورك (لنينكراد) 1890. غير أنه نشر النص كما هو دون تعليق كاف. واضاف اليه بعض قطع في كتابه *NOVIE Materiali* سنت بطرسبورك 1916. ومنه ترجمة انجليزية بتصرف مع بعض التعاليق لِـ *P. Wechter Ibn Barun's Arabic, Works on Hebrew Grammar and Lexicography Philadelphia 1964* ونظرا لأهمية هذا الكتاب خصوصا في الدراسات المقارنة، فاننا أشرفنا على انهاء تحقيق له مع نقله الى الحرف العربي، والتقديم له بدراسة لتاريخ النحو العبري وتطور مصطلحاته. سيصدر عما قريب.

(82) انظر ملاحظة 33.

(83) ربما هذه الفقرة من كتاب : **النبض الكبير** الذي نقل منه حبيش ست عشرة مقالة اربعة أقسام، ونقل حنين مقالة واحدة الى العربي (فهرست ابن النديم ــ بيروت، ص 403). انظر هامش هلقين 69، ص 41.

(84) سماه ابن ابي اصيبعة : **كتاب الشكوك والمناقضات التي في كتب جالينوس** (ص 422. وترجمة الرازي من ص 414 ــ 427. وسماه القفطي : **كتاب الشكوك على جالينوس** (ص 273) الترجمة من ص 271 ــ 277.

(85) سفر التكوين 9 ــ 27. ويقصد بقول الاولين ما جاء في سفر التكوين!!.

(86) ويافت احد الابناء الثلاثة لنوح واليه ينسب ــ حسب التوراة ــ الجنس الابيض، ويرى المؤلف ان المقصود بنسل «يون» ــ وهو احد ابناء يافت ــ هم اليونان.

إلى حكمة يون <يونان> لان «يون» من ولد «يفت».

وهذه لغتنا أيضا قد أثنت على فصيح الكلام وذمت معجمه[87]. حتّى دعت فاضل الأقوال بأسماء الرؤساء والقواد فقال: שִׁמְעוּ כִּי נְגִידִים אֲדַבֵּר[88] (شِمْعُوكِي نَكِّيدِيمْ أَدبّرْ) : **اسمعوا ، لأني أتلفظ الحقائق**. وهم الرؤساء ، وما جاء بعده فقال הֲלֹא כָתַבְתִּי לְךָ שָׁלִישִׁים[89] (هَلُو خَتَفْتي لِخَ شَلِيشِيمْ) : **ألم أكتب لك كلاما شريفا**[90]. وهم القواد. وإن كان هو من لغة שלשה (شِلُشَهْ) : ثلاث ؟ كما زعم بعض أهل التفسير ، «فالشَّلِيشْ» : الثالث للسلطان ، كما أن «مِشنَّهْ» ثناء للسيد. ويقال «ثِنْيان» وهو الوزير. وقد قال: בְּתֻפִּים וּבְשִׂמְחָה וּבְשָׁלִשִׁים[91] (بِتفِيمْ وَفْسِمْحَهْ وُفْشَلِيشِيمْ) : **بالدفوف والفرحة والأقوال الفاضلة**[92]. ولا شك أنها الأقوال الفاضلة المقولة على هذه

---

(87) من العُجْمَة.

(88) امثال 8 — 6.

(89) امثال 22 — 20.

(90) هذه الفقرة غامضة ولذلك لم تتفق الترجمات في تأويلها، فهناك من ترجم (شليشيم) ثلاثين «قد كتبت لك ثلاثين مثالا ؟.

«Voici que j'ai écrit a ton intention 30 maximes : La Bible Tra oecuménique

وضعت حاشية لهذه الترجمة هي : النص العبري غامض. وهناك ترجمة أخرى : «مرات عديدة أو منذ مدة». انظر ج 2 ص 265 من طبعة كتاب الجيب رقم (5147). وترجمها احبار فرنسا.

«N'est-ce pas à ton intention que j'ai consigné par écrit d'importantes maximes»
La Bile, éd, bilingue, direction du Grand-Rabbin Zudoc Kahn. Paris 1978 p.1107

وجاء في النسخة المسيحية للعهد القديم :

La Sainte Bible (les moines de Maredsous) Belgique 1969
«j'ai déjà écrit pour toi trente chapitres de conseils et de préceptes»

وفي الحاشية : يتعلق الامر بدون شك بالفصول الثلاثين التي في مجموع لأمثال مصرية تدعى : «حكمة امينوموبي التي تتشابه مع ما جاء في امثال (التوراة) الاصحاح 17/22 الى الاصحاح 11/23».

ويترجم ابن عزره شليشيم «قوادا». وهو تأويل — كما يظهر — اخذه من عادات اجتماعية تناقلها اسلافه، وجاءت في نصوص عديدة من التوراة. اذ يسمى من يأتي في الرتبة الثالثة بعد الملك : قائدا كما أن الثاني في الرتبة بعد السيد يسمى : ثناءا.

(91) صموئل الأول 18 — 6.

(92) الآية تتضمن الفرحة والغناء وكيفية لقاء شاؤول بعد انتصاره. وجاء في بعض ترجمات التوراة ان «بشليشيم» : بأدوات موسيقية كانت النساء تعزفن عليها. الا ان ابن عزره يترجمها هنا بالاقوال الفاضلة. التي ترافق الدفوف وادوات الطرب، التي يقصدها بقوله : «هذه الصنوع من الملاهي».

الصنوع من الملاهي[93] . وقد سمت لغتنا غير الفصحاء أعلاجا הַלְשׁוֹן עִלְּגִים תְּמַהֵר לְדַבֵּר צַחוֹת (ولْشُونْ عِلْگِيمْ تِمَهِّرْ لِدَبِّرْ صَحُوتْ) : **والسنة العيي** [**الاعلاج**] **تبادر إلى التكلم بالفصاحة** . قال أبو الوليد بن جناح ذام ذكره[94] : لحانون[95] . وكثير مثله لا أطيل بذكره . فقد أشبع فيه القول وأمعن في البيان الربي شموئل بن حفني[96] في شرح براشة <تفسير> ויצא יעקב[97] (ويصئ يعقوف) : **وخرج يعقوب** . وزاده بيانا واحتفالا أبو الوليد بن جناح ذام ذكره ، في صدر كتاب **اللمع**[98] له .

وإنما ذهب برونق هذه اللغة عند الاغفال حتّى استقصروها لقلتها عندنا ونزارة ما بأيدينا [ثم ترجمتها[99] باللسانين أعني العربي واللاطييني < اللاتيني > بعد

---

(93) اشعياء 32 ــ 4.

(94) ابو الوليد مروان بن جناح (يون ابن جناح) ولد أواخر القرن العاشر بقرطبة وتوفي أواخر القرن الحادي عشر بسر قوسطة من أكابير النحويين واللغويين اليهود، وله مؤلفات عديدة منها : كتاب **المستلحق، والتنبيه، والتسهيل، والتسوية** : انظر كتب ورسائل لابي الوليد مروان بن جناح القرطبي
J. Derenbourg. H. Derenbourg Paris M.Dccc : xxx

(95) اي ان ابن جناح ترجم أعلاجا بلحانين : (اراد المُعجَمي اللسان اعني اللاحنين) من كتاب اللمع الآتي الذكر (المقدمة).

(96) انظر التعليق 61.

(97) تكوين 28 = 10.

(98) من أهم مؤلفات ابن جناح كتاب **التنقيح**، وقسمه قسمين : قسم النحو وسماه **اللمع** הרקמה (هَرِّقْمَهْ) وقسم اللغة وسماه الاصول השרשים (هَشُورَشِيمْ) اخرج القسم الاول بالعربية، حروف عبرية مع ترجمة فرنسية
J. Derenbourg Le Livre des parterres fleuris, Paris 1886.
وطبع ترجمته العبرية التي ترجمها ابن تبوت، گولدلبرك ــ فرانكفورت 1856. وطبع طبعات أخرى. اما القسم الثاني : الأصول فقد اخرجه بحروف عربية مع الاصل العبري نيوباور :
The Book of hebrew Roots, oxford, 1875.
واخرج ترجمة ابن تبون العبرية بـ ز.باكر، برلين 1897. وهناك اطروحة تكميلية لحسن ظاظا 1954 باللغة الفرنسية بعنوان تأثير النحو العربي في النحو العبري : ابو الوليد بن جناح (مرقونة بمكتبة سانسيي ــ باريز).

(99) هناك بعض الارتباك في هذه الفقرة وهو أمر جعل مترجم الكتاب الى العبرية «بن صيون هلير» يفهم ان ما ذهب برونق اللغة العبرية هو أولا إغفالها وثانيا «ترجمتها الى اللسانين العربي واللاطيني «اللاتيني» لذلك ترجم : «ثم ترجمتها بـ : إذ ترجمو آثارنا (الاداب والمعارف ؟) للغتين : ص 55. اما هلقين في ترجمته العبرية ففهم بأن المؤلف يسند الفعل الى نفسه اي : ثم ترجمتُها... لذلك ترجم هكذا : «وقد قارنتُ اللغة العبرية مع هاتين اللغتين أعني العربية واللاطيينية على أساس السرياني (ربما اعتمادا على السرياني)» ص 43.

السرياني ، فقد توجد أسماء وأفعال في لغة وتعدم في أخرى فيلزم] المترجم [أن] يستعير ألفاظا مجازية تعرب عنها ، وألقابا تقرب منها ، وليس هي هي ، فيذهب حسنها التي وضعت له ، وكنهها الذي ثبتت عليه ، إذ من الممتنع أن تكون الأسماء وأدوات الكلام ومتاعه في كل اللغات واحدة . وحفص القوطي[100] يقول في رجزه في الزبور وهو الحق :

إذ في لسان واحد أشياء ... ليس لها في غيره أسماء
فكل قولين إذا ما ترجما ... صار[ا] خلاف ما عليه نظما

لكن من وضحت له المعاني فعليه الا يعاشر < يشاجر > ؟ في أعيان الأسماء ولا يماحك في تحريرها إذ المبتغَى من العلوم معانيها . وجالينوس يقول في المقالة التي سماها **أفضل الهيئات**[101] : «اختلاف الناس في التسمية لا ألومهم عليها ، يسمى كل واحد كيف شاء . انما أعظم همنا المعاني التي نتكلم فيها لا الاسماء» .

وقد كرر ذكر هذا المعنَى في كثير من كتبه وفي المقالة الثالثة من **العلل والأعراض**[102] .

ولقد سألني في أيام الحداثة في دار نشأتي بعض أعلام فقهاء المسلمين ، كنت صنيعته ومدلا عليه أن أتلو عليه العشر كلمات[103] باللسان العربي . ففهمت مغزاه [و] أنه يريد [أن] يستقصر فصاحتها ، فسألته أن يتلو على فاتحة قرآنه باللسان

---

(100) لم نعثر له على ترجمة، وقد ذكره ابن عزرة مرتين، هنا، وفي «الفعل السادس : من محاسن الشعر، وهو باب المقابلة» الذي قصد منه : «تقابل الاضداد في الكلام». حيث قال : وما قصد <قصّر> حفص القوطي في ترجمة هذا البسوق <الآية> في جملة الزبور <المزامير> على عظم سهوه في غيره. وذكر له ابن عزرة البيتين :

الين من سمن كلي سفيه ؟ <كلام فيه.> ... والقلب منه كل حرب فيه
والفاظه تفيت <تفوق> لين الجيت <الزيت> ... وهي حداد مثل سهم الموت

وهذا الرجز هو ترجمة للآية 22 من سفر المزامير، والآية هي : «انعم من الزبدة فمُه، وقلبه قتل، الين من الزيت كلماته وهي سيوف مسلولة. انظر هامش هلقين ص 43 التعليق 94.

(101) ذكرها صاحب الفهرسة قال : كتاب **أفضل الهيئات**. نقل حنين الى السرياني والعربي، مقالة. ص 404.

(102) الفهرست لابن النديم : كتاب **العلل والأعراض** نقل حنين، ست مقالات، ص 403.

(103) العشر كلمات : الوصايا العشر. التي نزلت في الألواح على موسى، ففي سفر الخروج 34 ـــ 28 : «...فكتب على اللوحين كلمات العهد : الكلمات العشر».

اللاطيني (هكذا) . وكان ممن يتكلم به ويفهمه . فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان سمج لفظه وقبح لقطه .

ففهم مرادي وعفاني مما سأله مني .

● وقد ذكر الربي سعديه : أن الأولين قد تناظروا في الفنون على ترتيبها كقول اليهو[104] لأصحابه : הֵן הוֹחַלְתִּי לְדִבְרֵיכֶם[105] (هِنْ هُو حَلْتِي لِدِ فْرِيخِم) : **ها أنذا قد صبرت على كلامكم أو قد اعتبرت كلامكم** : أراد الألفاظ . ثم قال אָזִין עַד תְּבוּנוֹתֵיכֶם[105] (أَزِينْ عَدْ تِفُونُوتِيخِمْ) : **أصغيت إلى حججكم**. أراد المعاني : עַד תַּחְקְרוּן מִלִּין[105] (عَدْ تِحْقِرُون مِلِينْ) : **إلى أن دققتم الأقوال** أو **انتقاداتكم لهذه الأقوال** أراد نهاية البحث والتحرير < والتحري > ؟ ولفظ יחל (يَحل) : **حيثما** جاء برابط אל (إِلْ) : **إلى** . أو باللام كقوله יחלנו[106] יַחֵל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה[107] (يَحَلْ يِسْرِئيل إِلْيَهْوَهْ) : **ليرج اسرائيل يهوه**. وأما עַל אֲשֶׁר יִחַלְתָּנִי[108] (عَلْى أَشِرْ يَحَلْتَنِي) : **على الذي جعلتني أرجوه** . فتعدي إلى مفعولين . والمعنى جعلتني (أن) أرجو وحقه[109] עַל אֲשֶׁר יִחַלְתָּנִי לוֹ أو אליו (عَلْ أَشِرْيحَلْتَنِي لُو) أو : إِلَوْ. **على الذي جعلتني أرجو [كـ]ه** مثل בָּאנוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ[110] (بانوا إِلْ أها رص أشر

(104) اليهو : شخصية توراتية، وقد جادل أيوب وأصحابه، والنص الذي استشهد به سعديه من سفر أيوب، وقد فند اليهو كل شكوى شكاها أيوب، وبين له أن الله أرحم، وحاجه وحاج أصحابه. اذ كان يعتبر نفسه أقرب الى أيوب من أولئك الأصحاب (انظر التكوين 22 — 21).

(105) سفر أيوب 32 — 11.

(106) مزامير 33 — 22.

(107) مزامير 130 — 7.

(108) مزامير 119 — 49.

(109) وحقه، أي وكان يجب أن تكتب الآية المتقدمة بزيادة «لو» : له.

(110) اعداد 13 — 27.

شلحتنو) : **إلى الأرض التي ارسلتنا**[111] (بسقوط كلمة «اليها»). وجدت هذا (الشرح)[112] عند بعض الشيوخ. وهو حسن.●

---

(111) لما أشار المؤلف الى اهمال الدرس اللغوي العبري والمناظرة فيه، وأشار الى مشاكل الترجمة. أراد ان يبرهن على أن هذا النوع من الدرس معروف قديما كما دل على ذلك نص التوراة. ولهذا أتى هنا بهذا الاستشهاد : من سفر أيوب اصحاح 32 آ 11 : هاأنذا قد صبرت على **كلامكم** وأصغيت الى **حججكم** الى أن دققتم **الأقوال** «وبين أن المراد بالكلام هو الألفاظ وبالحجج المعاني. وبدقة الأقوال : البحث والتحري». ثم انتقل المؤلف نفسه يناقش نقاشا لغويا الجذر «يحل» الوارد في الآية، مستشهدا عليه بآية أخرى ثم مستشهدا على تلك الآية بآية أخرى ــ وهذا ما عقد فهم هذه الفقرة من الباب ــ ويمكننا فهم الآيات بالتأويل الآتي : مزامير 130 ــ 7 : «يرجو اسرائيل يهوه [رحمة]. مزامير 33 ــ 22 : رجوناك [رحمة]».

مزامير 119 ــ 49 : «جعلتني أرجوك [القول] : فيكون على هذا، الفعل «يحل» متعد الى مفعولين. ويقيس المؤلف غياب المفعول الثاني على غياب «اليها» من الآية 27 من سفر العدد في الآية : الى الأرض التي أرسلتنا ويستحسن المؤلف رأى بعض الشيوخ الذين يرون أنه يجب أن تكون الآية : الى الأرض التي ارسلتنا [اليها] مع أن [اليها] غير موجودة في الآية.

(112) فقرة غير موجودة في نص هلقين العربي وقد أضافها في الترجمة العبرية.

مراجـع

- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم) : عيون الأنباء في طبقات الاطباء . تحقيق نزال رضا ، بيروت 1965 .
- ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد) : جمهر انساب العرب ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار المعارف المصرية . 1962 .
- ابن رشيق القيرواني (الحسن بن علي) : العمدة ، دار الجيل — بيروت 1972 .
- ابن سلام الجمحي (محمد بن سلام بن عبد الله) : طبقات فحول الشعراء . دار المعارف ، القاهرة .
- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم) : الشعر والشعراء . دار التراث العربي . القاهرة 1977 .
- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم) : كتاب الانواء في مواسم العرب . مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرأباد . الدكن 1375 / 1956 .
- ابن النديم : الفهرست . دار المعرفة . بيروت 1978 .
- أبو العلاء المعري : الفصول والغايات ، بيروت
- أبو العلاء المعري : الفصول والغايات ، كتب التراث . المطبعة المصرية العامة للكتب 1977 .
- أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، دار الثقافة بيروت 1960 (جـ 22)
- أبو القاسم صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، مطبعة السعادة ، مصر .

— أبروكلمان (كارل) : التاريخ ، ترجمة عبد الحليم النجار ، دار المعارف ، القاهرة 1977 (جـ 1) .

— الأصمعي (أبو سعيد عبد الملك) : الأصمعيات ، دار المعارف ، القاهرة 1955 .

— الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : البيان والتبيين ، دار الفكر للجميع 1968

— جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين ، مكتبة النهضة ، بيروت — بغداد 1968

— رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء ، دار صاد ، بيروت

— عيسَى سابا : شعر السموأل ، مكتبة صادر ، بيروت 1951 و1964 .

— شوقي ضيف : العصر الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة (1960) .

— القفطي (جمال الدين علي بن يوف) : تاريخ الحكماء ، مكتبة المثني ، بغداد 1903

— المسعودي (علي بن الحسين بن علي) ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت 1966

— ياقوت الحموي (أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله) ، معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت 1957 .

— *BIBLIA HEBRAICA édidit RUDOLF KITTEL Struttgart 1973*
— *La Bible, édition bilingue, directions du Grand-Rabbin ZUDOK Kahm Paris 1978*
— *La Bible, traduction oecumenique. «Livre de Poche N°5147C»*
— *La Sainte Bible. Les moines de Maredsous. Belgique 1969.*
— *J.J.L.Bargés. D.B.Goldberg. R.Jehuda ben Koreisch Epistola. Paris 1857.*
— *J.Derenbourgs. H.D. Opuscules et Traités d'Abou'l - walid Merwan Ibn Djanah. Paris M D C C C LXXX*
— *S. MUNK. Mélange de Philosophie juive et arabe. Paris 1955.*
— *S. MUNK. Journal asiatique. Juillet 1850, Septembre octobre 1862.*

— *G. VAJDA. Introduction à la Pensée juive du Moyen Age. Paris 1947.*
— *Encyclopaedia judica. 3ᵉéd Juresalem, 1974. T : 8*
— *Supplement aux dictionnaires arabes DOZY.*
— *Dictionnaire biographiques des auteurs. 1ᵉéd 1957. T : 1*

א . ש הלקין,
ספר העיונים והדיונים (על השירה העברית), ירושלים 1974/4735

בן ציון הלפר, שירת ישראל, ירושלים 5727

דן פגיס, שרת החול ותורת השיר, ירושלים 1970

צ.ה.ו ולפסון; המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1978

יהושע בלאו, הספרות הערבית היהודית, ברקים נבחרים, ירושלים1980

יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות , ירושלים 1951

ח . שירמן, השירה העברית בספרד ובפרבאנס , ירושלים–תל-אביב תשט"ו

سالم يفوت

التاريخ والسياسة في فكر ابن حزم

انتهينا في المقال السابق[1] إلى أن وظيفة التأريخ لدَى ابن حزم ، وظيفة مزدوجة : **أخلاقية** أساسا ، تنمي في المرء الاعتصام بالدين وعدم الاغترار بالدنيا . **ونقدية** ثانيا . تنمي فيه ملكة النقد ، نقد الأخبار والروايات ، أو ما يسمى بالنقد التاريخي ، إلا أنه نقد لا يضع نصب عينيه أهدافا تاريخية صرفة ، بل أهدافا دينية ، إذ الجدوَى منه معرفة أصح التواريخ . أي تواريخ الملة الإسلامية .

من المنطقي إذن ، الا يفرد ابن حزم كتابا أو مقدمة يخص بها علم التأريخ . كما فعل ابن خلدون فيما بعد ، لأن التأريخ لديه علم للأخبار ، وأوثق الأخبار وأصحها أخبار النبي ﷺ وآثاره ، ذلك أن «التاريخ الحقيقي قد بدأ مع الإسلام»[2] ، وهو ما يعبر عنه ابن حزم حينما يصرح بأن «أصح التواريخ عندنا تاريخ الملة الإسلامية»[3] بينما تواريخ الأمم الأخرى ، اما صحفت كما هو الشأن بالنسبة لتاريخ اليهود ، أو أهملت كما هو الأمر بالنسبة لتواريخ الرومان واليونان . أو لم تبلغنا كما هو الشأن بالنسبة لتاريخ الصينيين ، أو هي تواريخ منعدمة ويصدق هذا على شعوب

---

(1) سالم يفوت : تصنيف العلوم لدَى ابن حزم ، مجلة كلية الآداب ، العدد التاسع .

(2) علي أومليل : تقييم لبدايات التأريخ العربي ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية ، العدد الأول 1976 – 1977 ، ص . 175 .

(3) ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق – ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق احسان عباس ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، (د. ت)، ص. 79 .

ينعتها ابن حزم بأنها أمم غير متحضرة ، لا كتابة لديها ولا علم كالترك وأمم الشمال والزنوج ، وبالتالي فهي أمم بدون تاريخ وبدون ذاكرة تحفظ تاريخها . **التأريخ تابع لعلوم الدين ومساعد لها** . «انه يعود إلى علوم الفقه الاسلامي ومقرون بعلم اللغة العربية باعتباره علما مساعدا للفقه والكلام»[4] .

وقد حدد هذا التصور لموضوع التأريخ ، نوعية الطريقة المتبعة والمنهج المسلوك ، فإذا كان التأريخ تأريخا للأخبار والآثار ، فإن ذلك يستدعي اتباع طريقة للتأكد من صحتها وصحة انتقالها عبر الرواة ، وهو ما يسمى **بالاسناد** ، الذي يهتم أكثر ما يهتم بكيفية نقل الخبر وعدالة ناقليه ، ويهتم بالرواة من حيث ما ورد في شأنهم مما يطعن فيهم أو يزكيهم ، وبالأحاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ ، وعلى بعضها الآخر بأنه منسوخ : إنه يهتم عموما بسلسلة الرواة الذين نقلوا الحديث أو الخبر أو الأثر واحدا عن الآخر حتَّى يبلغوا به إلى قائله . كما يهتم بالرواة أنفسهم . التأريخ **توثيق للأخبار** والآثار الدينية ، ومادام **التوثيق أو الاسناد** هو منهج علوم الشرع فليس هناك من داع اذن للتعريف بالمنهج أو عقد مقدمة له لأن فعلا كهذا ، لا يصبح ممكنا ، إلا حينما يحصل وعي بخصوصية المنهج ، أو على الأقل بضيق صلاحية المنهج السابق ، وهو ما تم مع ابن خلدون الذي نقض منهج الاسناد معتبرا إياه لا يصلح إلا لعلوم الشرع بينما التأريخ من حيث هو بحث في طابع العمران البشري يتطلب منهجا جديدا يقوم على تصحيح الأخبار وتمحيصها ، أي في نهاية الأمر يغدو التأريخ ملزما بأن يخرج من دائرة علوم الشرع ليلتحق بدائرة علوم العقل .

أما مع ابن حزم ، فإن ارتباط التأريخ من جهة ، لديه بعلوم الدين وبالعبرة الدينية ، وكون وظيفته اتعاظية ، ومن جهة أخرى ، مادامت وظيفته نقدية : تقوم على نقد الأخبار والروايات وتوثيقها فإن التأريخ سينقلب تأريخا لأصح الأخبار ، أخبار الأمة الاسلامية وأخبار نبيها ، كما أن منهجه سيبقَى هو منهج جمع الأحاديث والأخبار المتعلقة بمغازي الرسول وسيرته ، أي منهج الاسناد القائم على **قواعد علم الحديث** .

---

(4) فرانز روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي ، مكتبة المثني ، بغداد ، 1963 ، ص 55 .

والغريب في الأمر حقا ، أننا لا نكاد نعثر لدَى دارسي ابن حزم على تحليل كاف لموقفه من التأريخ . فهم من جهة يهملون ربط التأريخ لديه بموقفه «الفلسفي» أو الديني العام ، ومن جهة أخرى ينظرون إلى كتبه التأريخية على أنها كتب وضعت لأغراض التلخيص والايجاز والاختصار والتبسيط[5] . بل ان البعض خصوصا المستشرقين ، يحاولون النظر إليها على أنها تدوين لأحداث سياسية عاشها ، وأن موقفه السياسي هو الآخر وليد لها[6] ونخص بالذكر منهم الأستاذين المحترمين «ميكل كروث هرنندث» و«أسين بلاشيوس» وهو أمر يوافقهما عليه الأستاذ المحترم «عبد المجيد التركي»[7] وان كان لا يربط نفسه بهما كمصدرين منهما يستقي رأيه ، بل بمصدر آخر هو الأستاذ «محمد أبو زهرة» الذي يرَى في سمتي التبسيط والعناية بالتعداد والاحصاء اللتين تطبعان ، حسبه ، كتب ابن حزم دليلا على الطابع الاستقرائي للمنهج التاريخي لديه[8] .

وهو أمر قد نوافق عليه ، إنما في معنًى ومنظور مغايرين للمعنَى والمنظور اللذين في إطاريهما يتحرك «أبو زهرة» أو غيره ، ذلك أن الغاية من وراء دفاعهم عن ذلك ، هي القول بأن ابن حزم ، كان من أوائل الذين وضعوا أسس المنهج العلمي الاستقرائي على الاطلاق ، دون أن يتصوروا أن «أسبقيته» تلك تمت على أرضية وفي أفق معينين ، يرتبطان بنظرة لاهوتية ودينية للتاريخ وللعلوم وللقوانين والسنن والطبائع ، ولذا فإن المنهج الاستقرائي لديه ، ذو أسس فقهية من حيث أنه يرتكز إلى منهج الاسناد . كما تحدده رؤية معينة للماضي والتأريخ ، تجعل من هذا الأخير

---

(5) انظر زكريا ابراهيم — ابن حزم الأندلسي — الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1966 ، ص : 225 — 226 . وأيضا الدكتورين احسان عباس وناصر الدين الأسد مقدمة جوامع السيرة لابن حزم — دار المعارف بمصر . القاهرة 1956 ، ص : 5 و13 .

(6) M. Guz Hernandez : La filosofia arabe, Madrid, 1963, p. 189-190, y Historia del pensamiento en el mundo islamico, vol 2, Madrid, 1981, P. 57-58. y M. Asin Palacios : Abenhãzam de Cordoba y su historia crética de las ideas religiosas. Tomo primero. Madrid, 1927, P. 80-94.

(7) A.M. Turki — L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Hazm. In. Etudes philosophiques et littéraires. n° 5-6 Rabat, 1981, P. 43.

(8) محمد أبو زهرة : ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1954 ، ص : 153 ، 154 .

استحضارا أمينا وخالصا للزمن الأول ، لا تشوبه شائبة ، استرجاعا للزمن — الأنموذج . أي زمن النبوة ولحياة الرسول وأعماله وأقواله ؛ لأنها جميعا مثالات أخلاقية لما ينبغي أن يكون عليه السلوك الحسن ، سواء تعلق الأمر بتدبير النفس أو المنزل أو الرعية . من هنا امتزاج النقدي بالديني وارتباطه به . وذلك أن استحضار الزمن — الأنموذج يقتضي نقد الرواة والتأكد من روايتهم وتوثيقها . وهذا سر الاهتمام أيضا إلى جانب السيرة . بالحديث عن أسماء «الصحابة الرواة» و«القراءات المشهورة في الأمصار الآتية مجيء التواتر» و«أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم» و... وهي جميعا عناوين لرسائل منشورة ضمن «جوامع السيرة» .

بل حتّى بعض العلوم المساعدة للتأريخ ، والتي كثر النقاش حول جدواها أو عدم جدواها الدينية ، يرد لها الاعتبار حينما تصبح وسيلة مساعدة على استحضار الزمن — الأنموذج صافيا . كعلم الأنساب . اننا جميعا نعلم الخصومة التي ثارت بين الفقهاء حول جدوَى الاهتمام بالأنساب ، وهي خصومة مصدرها ما يروى عن النبي ﷺ حينما دخل المسجد ورأى رجلا حوله الناس فقال له أحدهم . انه أعلم الناس بأنساب العرب ... فقال الرسول ﷺ «هذا علم لا ينفع وجهل لا يضر» مما جعل الكثير من الفقهاء والعلماء المسلمين يعتبرون دراسة الأنساب رجوعا أو نكوصا إلى الجاهلية . وان لا جدوَى من الاهتمام بذلك ؛ وهذا هو الموقف الذي اتخذه شيخ ابن حزم وصديقه ، ابن عبد البر[9] . لكن ابن حزم يجزم بأن الغاية من معرفة الأنساب دينية ، وهذا مدلول افتتاح كتاب «جمهرة أنساب العرب» بالآية «إننا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ...» فالغاية من علم النسب فهم الدين ومقتضياته : معرفة نسب النبي ﷺ ومعرفة من تجوز فيهم الخلافة . فمدار علم الأنساب مدار ديني ، يؤسسه مركز النبي ﷺ في الأنساب ومكانته بين العرب . لهذا فإن الرجوع إلى الأنساب ليس غاية في ذاته ، بل وسيلة لخدمة أغراض الزمن — الأنموذج ، والذي لا يبدأ التاريخ الحقيقي إلا معه ، لكنه تاريخ ما لبث أن توقف بمجرد ما بدأ ، لأن ابتعاد الناس عن الزمن — الأنموذج . أحدث هوة بينه كزمن وبين الأزمان التي تلته ، وهي هوة من علاماتها الاختلاف .

---

(9) انظر ، ابن عبد البر النمري : جامع بيان العلم وفضله ، دار الفكر بيروت (د. ت) الجزء الثاني ، ص : 29 .

اختلاف الأمة، ومن مظاهره تعدد الرأي والتأويل وهي جميعا أشياء يبطلها ابن حزم تشبثا بالحقيقة ــ الأصل وبوحدتها.

التاريخ لا يبدأ إلا بالزمن ــ الأنموذج. هذه حقيقة نلمسها بشكل أكثر بروزا لدَى ابن حزم. فالتاريخ العام لديه هو تاريخ للسيرة، لا يبدأ إلا معها، بل حتَّى على المستوَى الأصولي التشريعي. لا تبدأ الأحكام إلا مع مجيء الرسالة ولا تكليف قبلها، ذلك أن الأشياء قبل الشريعة «ليس لها حكم في العقل أصلا لا بحظر ولا بإباحة، وإن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة»[10].

وربما تكمن هنا احدَى خصوصيات الموقف الحزمي، إذ حينما نلقي نظرة على ما كتب حول السيرة النبوية، نجد أن التقليد الذي سار فيه كتابها هو التأريخ لما قبلها، مع اعطاء أهمية للأحداث التي سبقت ذلك لاسيما حفر بئر زمزم. فسيرة ابن اسحاق المسماة «كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي»[11] تتجاوز بنسب الرسول ﷺ عدنان لتربطه مباشرة بآدم. وإذ استثنينا هنا «المغازي النبوية» للزهري[12] الذي رغم اهتمامه بالتأريخ ابتداء من حفر زمزم، إلا أنه لم يعر أهمية قصوَى لنسب الرسول. فإننا نجد أن ابن هشام. أسوة بابن اسحاق يرتفع بذلك النسب إلى آدم، هو الآخر[13]. انهما معا يبتدئان بسرد سنن الرسول ﷺ كما يشيران إلى أنساب بعض العرب وأخبار الجاهلية وعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها وأهم الأحداث التي عرفتها لاسيما حفر زمزم. بل تصبح السيرة أحيانا جزء من تاريخ عام هو تاريخ المبتدأ أو الخلق، وهذا ما فعله ابن اسحاق على ما يبدو في «كتاب المبتدأ» الذي

---

(10) انظر هـ. جب: دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين، ط. 3. بيروت، 1979، ص: 114.
وانظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، المجلد الأول، ص: 47، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، 1347هـ.

(11) نعتمد في هذا المضمار على نشرة محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب الرباط، 1976، ص: 1 ــ 2.

(12) الزهري: المغازي النبوية، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، دمشق، 1980.

(13) ابن هشام، السيرة النبوية، نشرة طه عبد الرؤوف سعد، الجزء الأول، بيروت. 1975، ص: 3 ــ 4.

رواه عنه ابراهيم بن سعد ومحمد بن عبد الله بن نمير النفيلي[14] كما أن تاريخ اليعقوبي ، يشمل قصة الخليقة ، وتأتي السيرة لتكون جزء منه ... كذلك «تاريخ الأمم والملوك» للطبري ، يتابع في تأريخ السيرة الطريقة المعهودة . أما كتاب المسعودي «مروج الذهب» فيسير هو الآخر في نفس الخط حيث التطرق لخلق العالم ، ثم البحث في تاريخ العرب قبل الإسلام وحياة الرسول ﷺ باقتضاب[15] .

ونجد أحيانا أخرى أن الحديث عن السيرة ينقلب إلى بحث في النبوة وأعلامها واثبات النبوات وعدد الرسل وصحة التكليف وعلاقة العقل بالسمع ... يصدق هذا بالذات على الماوردي في كتابه «اعلام النبوة»[16] بل ان حديثه في الأحكام السلطانية عن السيرة مقتبس من سيرة ابن اسحاق .

وغايتنا من التوسع في هاته النقطة ، التأكيد على أن ابن حزم ، تعامل مع التاريخ تعاملا معينا : فهو لا يؤرخ للبدء لأن كل التواريخ السابقة على تاريخ الأمة الاسلامية منسوخة . والتاريخ لا يبدأ إلا بظهور الرسالة ، لذا يقرنه بها ، كما يقرن نهايته بتشتت الأمة . لهذا كان تدوين الاختلاف والتشتت لديه تدوينا يغلب عليه طابع التحسر والسخرية وحتَّى على مستوَى الكتابة التاريخية . فكتاب «نقط العروس لتواريخ الخلفاء» ليس تأريخا بالمعنَى المتداول للعبارة . لأنه لا يؤرخ للزمان — الأنموذج ، بل للزمان — الإنحطاط ، أي لزمان فقد مشروعيته الدينية ، وفقد هويته نتيجة فقدانه لنموذجية الزمان — الأصل ، فقد صفاءه نتيجة انسيابه في الزمان لهذا ، فهو عبارة عن رسالة «لا تحوي تاريخا مفصلا للخلفاء ، وإنما تحوي بعض حقائقهم وأخبارهم الشخصية والسياسية (...) إذ ضمت الخطوط العامة للخلافة الإسلامية والخلفاء حتَّى عصر ابن حزم سواء ما اتصل بإقامة هذا النظام وانتقاله من عصر إلى عصر ، ومن خليفة إلى خليفة بعهد أو مغالبة أو ما أصاب هذا النظام من

---

(14) انظر — أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي : الروض الأنف ، دار المعرفة ، بيروت ، 1978 ، الجزء الأول ، مقدمة المحقق .

(15) المسعودي : مروج الذهب ، نشرة باربيية دومينار ، باريس ، 1865 .

(16) روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ، ص . 184 — 188 . وانظر أيضا :
الماوردي : أعلام النبوة ، بيروت ، 1981 ، ص . 20 ومايليها .
الماوردي : الأحكام السلطانية ، بيروت ، 1978 ، الصفحات الأولى

تدهور وفساد ، شهد ابن حزم بعينه جوانب منه في بلده»[17] من هنا هيمنة النفحة التصنيفية عليها ، وهو شيء يرجع في تقديرنا الشخصي إلى أنها تحاول أن تعطي صورة للتاريخ الجديد (أو للزمان المنهار) كتاريخ متوقف ، تاريخ عرف نهايته ، فأصبح معادا . والإعادة تتخذ هنا شكل عناية بابراز العيوب التي تردى فيها نظام الخلافة الإسلامية واحصائها ، إلا أنها عناية تتم في مقابل محاسن الخلافة في الزمن - الأنموذج ، قبل أن تنهار الأمة وتتشتت وهذا سر كون الرسالة تفيض في تعداد مظاهر انهيار الخلافة في الزمن المتوقف وفي ابراز بعض مفارقاتها لاسيما تلك التي تتمثل في عدم تطابق الألقاب التي يختارها الخلفاء لأنفسهم مع واقع الخلافة في عصورهم ومع ما يفعلونه .

وهذا ما جعل الكثير من الدارسين يتحدثون عن استقرائية المنهج التاريخي لدَى ابن حزم من حيث أنه يلاحظ بدقة ما بين الأشياء من علاقات ، وما يميزها من صفات محاولا استخلاص القاعدة المشتركة التي تنطوي تحتها سائر الجزئيات وتعميم احكامها على ما صح اتفاقه الجوهري من الخصائص والمميزات[18] . وهذا سوغ لهم أيضا وسم طريقته في التدوين بانها تقوم على التلخيص. والإيجاز والعناية بالتعداد . وفي نظرنا ، ليست أغراض التعداد والإستقراء والتلخيص هي التي حددت طريقة التدوين التاريخي لديه ، لأنها هي بدورها محددة بأغراض أخرى أعم تمليها نظرته المعينة للتاريخ . ذلك إن اهمال جوانب معينة من هذا الأخير أو عدم التركيز عليها ، لم يتم هكذا صدفة ، ولأجل أغراض التلخيص بل تم نتيجة متطلبات أملتها رؤيته الدينية للتاريخ نفسه . فإذا كان تاريخ الإسلام ناسخا لتواريخ الأمة الأخرى ، فأصبح التواريخ هو تاريخه ، بل إن التاريخ لا يبدأ به ، وهذا ما يستدعي الاعتناء به أكثر من غيره . إن لم نقل الاعتناء به دون غيره . وإذا كان الزمن - الأنموذج انتهَى حينما بدأ ابتعاد الناس عنه كأصل حيث تعدد الآراء ، واختلافها وتفكك الأمة ، فإن باقي التواريخ الأخرى التي جاءت بعده هي تواريخ لانحدار الأمة وانهيارها ، وهذا ما يفسر لنا اختلاف أسلوب تدوين ابن حزم بين كل من «جوامع السيرة» والرسائل الملحقة بها ، باعتبارها جميعا تؤرخ للزمن -

---

(17) ابن حزم : نقط العروس في تواريخ الخلفاء ، مطبعة جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، 1951 ، مقدمة شوقي ضيف ، ص. 44 .

(18) زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي ، ص . 217 - 218 .

الانموذج ، وبين تاريخه للخلفاء المدعو «نقط العروس» وما يفسر لنا أيضا كون السيرة لديه تبدأ بنفسها دون أن ترتبط بتاريخ عام أو تسلسل متوالي للأنبياء يكون الرسول خاتمه لا لأن ابن حزم يرفض ذلك ، بل لأن وثائقنا عن الرسالات الأخرى لاسيما اليهودية والنصرانية ، عرفت تصحيفا يجعل العقل لا يطمئن إليها ، فعدا ما ورد في القرآن حيث اعتبار الرسول ﷺ خاتم النبيئين ــ لا نجد فيها ما يمكن الاعتماد عليه .

هكذا نرى أن ما اعتقد أنه اختلاف بين النصوص التاريخية في أسلوبه للتدوين لا يكون اختلافا إلا في نظر عين لا تولي اهتماما للرؤية الخلفية التي حددت تصور ابن حزم للتاريخ والزمان والتي هي بالطبع رؤية دينية في ضوئها يغدو من الممكن فهم النصوص التاريخية الحزمية والربط بينها ، لا يكون اختلافا إلا في نظر محاولة الاكتفاء بالبقاء في المستوى السطحي المظهري للأشياء دون النفاذ إلى عمقها . وما سنحاوله بالضبط ، في هذا المجال هو ابراز ارتباط النصوص التاريخية الحزمية بعضها البعض وخضوعها لرؤية واحدة ولأسلوب واحد في المعالجة .

* * * *

في «جمهرة أنساب العرب» يؤكد في المقدمة أن الغاية من معرفة الأنساب دينية لذا فالكتاب ليس تأريخا للأنساب ، بل هو مقدمة لمعرفة أفضل نسب ، الا وهو نسب الرسول وصحابته . بجانب ذلك ، نشعر مع ابن حزم بأن الغاية أيضا من دراسة النسب هي فهم الدين ومقتضياته : معرفة نسب النبي ﷺ ومعرفة فيمن تجوز الخلافة . وهي ، أي المعرفة ، في هذا الجانب فرض عين من حيث أنها تعرفنا على بعض الركائز الدينية .

1 ــ «فأما الغرض من علم النسب ، هو أن يعلم المرأ أن محمداً ﷺ الذي بعثه الله تعالى إلى الجن والإنس بدين الإسلام هو محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي الذي كان بمكة ورحل منها إلى المدينة ، فمن شك في محمد ﷺ أهو قرشي أم يماني ، أو تميمي ، أو عجمي ، فهو كافر غير عارف بدينه ، إلا أن يعذر بشدة ظلمه الجهل ويلزمه أن يتعلم ذلك ويلزم من صحته تعليمه أيضا .

2 ــ «ومن الفرض في علم النسب أن يعلم المرء أن الخلافة لا تجوز إلا في ولد فهرابن مالك بن النضر بن كنانة ، ولو وسع جهل هذا لأمكن ادعاء الخلافة لمن لا تحل له ، وهذا لا يجوز أصلا . وأن يعرف الانسان أباه وأمه ، وكل من يلقاه

بنسب في رحم محرمة ليتجنب ما يحرم عليه من النكاح فيهم ، وأن يعرف كل من يتصل به برحم توجب ميراثا . أو تلزمه صلة أو نفقة أو معاقدة أو حكما ما ، فمن جهل هذا فقد أضاع فرضا واجبا عليه . لازما له من دينه»[19] .

فمعرفة نسب الرسول فرض عين . كذلك معرفة فيمن تجوز الخلافة. أما معرفة أمهات المؤمنين وأكبر الصحابة ... ففرض كفاية . كذلك معرفة الأنصار من هؤلاء والمهاجرين منهم[20] إلا أنها معرفة لا يبقَى الغرض منها مجرد المعرفة ، بل حسن الانقياد للأوامر الدينية ، فهي معرفة يترتب عنها معرفة توزيع المغانم والصدقات التي تحرم على آل محمد ...

من هذا المنطلق . يبطل دعوَى من ينكر عدم فائدة علم النسب[20] مبطلا أن يكون الرسول ﷺ قد قال ذلك الحديث الذي يعتمد عليه منكرو الاهتمام بالأنساب مقدما على ذلك البراهين التالية :

1 ــ «أنه لا يصح من جهة النقل أصلا ، وما كان هكذا فحرام على كل ذي دين أن ينسبه إلى النبي ﷺ خوف أن يتبوأ مقعده في النار ، إذ تقول عليه ما لم يقل» .

2 ــ «أن البرهان قد قام بما ذكرناه آنفا على أن علم النسب علم ينفع . وجهل يضر في الدنيا والآخرة . ولا يحل لمسلم أن ينسب الباطل المتيقن إلى رسول الله ... وهذا من أكبر الكبائر . ومن الفقهاء من يفرق في أخذ الجزية وفي الاسترقاق بين العرب وبين العجم ، ويفرق بين حكم نصارى بني تغلب ، وبين حكم سائر أهل الكتاب في الجزية واضعاف الصدقة ، هؤلاء يتضاعف الفرض عندهم في الحاجة إلى علم النسب . وقد قص الله تعالى علينا في القرآن ولادات كثيرة من الأنبياء عليهم السلام . وهذا علم نسب . وكان رسول ﷺ يتكلم في النسب فقال : «نحن بنو النضر بن كنانة» وذكر أفخاد الأنصار ــ رضي الله عنهم ــ إذ فاضل بينهم (...) وكل هذا يبطل ما روي عن بعض الفقهاء من كراهية الرفع

---

(19) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، 1977 . ص . 2 .

(20) نفس المصدر ، ص . 3 ــ 4 .

في النسب إلى الآباء من أهل الجاهلية لأن هؤلاء الذين ذكر النبي ﷺ أباء جاهليون»[21] .

إضافة إلى ذلك يورد قولا ، بسند صحيح ، لعمر يؤكد على ضرورة المعرفة بالأنساب ، كما يذكر أن أبا بكر كان من أعلم الناس بالأنساب ... بل إن عمر وعثمان وعلي فرضوا الديوان على القبائل ، وهو أمر لم يكن بالامكان تحقيقه لولا معرفتهم بنسب القبائل .

يضيف إلى هاته البراهين حجة فقهية أخرى مفادها أن توزيع المواريث بالعدل يقتضي معرفة بالأنساب ... وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الفقهاء الذين يناقشهم هم فقهاء المالكية الذين ، جريا على أقوال مالك كانوا يكرهون رفع الأنساب إلى آدم أو اسماعيل[22] والملاحظ أن ابن حزم يحجم هو الآخر عن ذلك . فدراسة الأنساب ليست غاية في ذاتها ، بل لها أغراض شرعية . وقد سبقت الإشارة إلى أن مدار علم الأنساب لدَى ابن حزم مدار ديني ، يؤسسه مركز النبي فيها ، وهو أمر ينعكس حتَّى على مستوَى الكتابة : فهو يبدأ بولد عدنان باعتبار أن النبي من عدنان . ثم داخل ولد عدنان يبدأ بقريش ونسبها باعتبار أن النبي قرشي ، وداخل ولد قحطان يبدأ بالانصار لأنهم أفضل أبناء قحطان . هكذا نرَى اذن أن النبوة تشكل بؤرة أو مركزا من خلاله ينظر إلى الانساب والتي تتحدد بحسب أفضليتها ، ومعيار الأفضلية ، وعلاقتها بالنبوة .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن حزم يجوز التكلم في الأنساب منتقدا بعض الفقهاء الذين يمنعون ذلك ، فإن ما تجدر الإشارة مع ذلك ، هو أنه يرَى ضرورة عدم التمادي في ذلك ، انطلاقا من مقاييس يمكن القول بأنها منهجية — معرفية (ابستمولوجية) . فبعد أن بين ضرورة عدم التعرض «لذكر ما لا يقين فيه»[23] ينفي أن يكون قحطان ينتسب إلى عاد ، كما يدعي الكثيرون ، بناء على الآية «وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية»[24] . كما ينفي أن يكون أي أحد من النسابة على علم

(21) نفس المصدر ، ص : 4 — 5 .
(22) انظر السهيلي : الروض الآنف ، الجزء الأول ، ص : 14 — 15 .
(23) ابن حزم : الجمهرة ، ص . 7 .
(24) نفس المصدر ، ص . 7 .

يقين بتسلسل الأنساب من عدنان إلى اسماعيل لأنها جهلت تماما.

تتأكد لنا هاته المسألة أكثر خصوصا حينما ننتقل إلى «جوامع السيرة» فهو يذهب في البداية بنسب النبي إلى عدنان، بالضبط كما يفعل ابن اسحاق، إلا أنه يتوقف في الوقت الذي يستمر فيه ابن اسحاق ليصل إلى آدم. ويبرر ابن حزم توقفه ذاك تبريرا معرفيا يرتكز إلى التمييز بين اليقين والظن، إذ النسب الصحيح والذي لا يدخله شك ينتهي عند عدنان. أما ما فوق ذلك، فمجرد تخمينات وظنون[25]، لذا ينتقل مباشرة إلى الحديث عن ميلاده ومبعثه ووفاته ثم هجرته، وبعد ذلك يتوسع في «اعلام النبوة» بادئا بالقرآن، فشق القمر ثم اطعام النفر الكثير بالنزر اليسير... ثم نبوءاته الصحيحة. وبعد ذلك ينتقل إلى مغازيه وبعوثه وأسمائه... وأخلاقه. والحديث عن أخلاق الرسول ﷺ من طرف ابن حزم حديث خاص باعتباره حديثا عن الأخلاق ـ النموذج. فجميع الصفات الحميدة والنبيلة اجتمعت في الرسول، من حلم وشجاعة وعدل وعفة وسخاء وتواضع وحياء ووفاء بالعهد ورحمة وحكمة ووصلا للرحم... «فقد جمع الله له السيرة الفاضلة والسياسة التامة»[26].

ثم ينتقل إلى التأريخ لنزول الوحي وبداية الإسلام وأوائل الذين اعتنقوه والملاحظ هنا أن ابن حزم يعطي قائمة دقيقة ومفصلة بأسماء الذين دخلوا الإسلام تباعا، وأسماء القبائل التي ينتهون إليها، ثم أسماء المهاجرين. وكذلك يفعل بالنسبة لمن شهد بدرا سواء كان من المهاجرين أو غيرهم، ثم شهداء بدر ومن قتل من المشركين فيها. كما يتحدث عن باقي الغزوات بنفس الطريقة حتّى يصل إلى حجة الوداع.

ولحجة الوداع أهمية كبرَى في فكر ابن حزم، إذ خلافا لأهل المدينة، يرَى أن النبي ﷺ قرن مع حجه عمرة[27] معتمدا في ذلك على روايات يأتي بسندها مخالفة لرواية عائشة، وجابر، التي مفادها أن النبي أفرد الحج وأهل به، وهي التي

---

(25) جوامع السيرة، ص: 2

(26) نفس المصدر، ص: 43

(27) نفس المصدر، ص: 260، والمحلى ج 7، ص 103 وما يليها، بيروت (د. ت).
وحجة الوداع، تحقيق: ممدوح حقي، دمشق، دار اليقظة العربية، 1959.

يعتمد عليه أهل المدينة . كما يحاول تقديم صورة متكاملة لحجة الوداع يتتبع فيها خطوات الرسول ﷺ خطوة خطوة منذ أن خرج من المدينة حتّى دخل مكة مؤيدا كل ذلك بأحاديث مسندة . وإذا كان لا يروي السند في الصفحات القليلة من جوامع السيرة ، والمخصصة للحجة . فإنه يحيل إلى الكتاب الذي أفرده لها حيث كل رواية بسندها .

وكتاب «حجة الوداع» كله قسمان ، قسم يعرض فيه خطوات ومراحل حجة الرسول بكل دقائقها وتفاصيلها ، والقسم الثاني ، ذكر للأسانيد . فكل خبر أورده في الفصل الأول ، إلا وأتى في الفصل الثاني بأسانيده وشواهده المؤيدة بسند متسلسل .

لماذا الاهتمام بحجة الوداع من سيرة الرسول وتخصيص كتاب منفرد لها ؟ لا تمثل حجة الوداع بالنسبة لابن حزم مجرد مرحلة من سيرة ، بل هي أيضا بحث فقهي وتقليد ديني وأوامر ونواه . ينطبق هذا بطبيعة الحال على السيرة بأكملها . بل يفسر لنا مدلول الرجوع إليها ، أنه رجوع إلى السنة في صفائها ، مجسدة في أفعال الرسول ﷺ في باب من أهم أبواب الفقه ، ألا وهو مناسك الحج ، فالاهتمام أكثر بالاسناد في التأريخ لحجة الوداع ، من أهدافه الأساسية نقل السنة بسندها الصحيح وروايتها عن الثقاة ، ويعبر ابن حزم عن ذلك في مقدمة الكتاب ، حينما يقول : «أما بعد : فإن الأحاديث كثرت في وصف عمل الرسول ﷺ في حجة الوداع ، وأتت من طرق شتّى ، وبألفاظ مختلفة ، ووصفت فصول ذلك العمل المقدس في أخبار كثيرة ، غير ما اتصل ذكر ذلك ببعض ، حتّى صار ذلك سببا إلى تعذر فهم تأليفها على أكثر الناس وحتّى ظنها قوم كثير متعارضة . وترك أكثر الناس النظر فيها من أجل ما ذكرنا . فلما تأملناها وتدبرناها ، بعون الله عز وجل وتوفيقه ايانا ، لا بحولنا وقوتنا ، رأيناها كلها متفقة ومؤتلفة . منسردة متصلة بينة الوجوه ، واضحة السبل ، لا اشكال في شيء منها ، حاشا فصلا واحدا لم يلح لنا فصل الحقيقة فيه ، أي النقلين هو منها ، فنبهنا عليه ، وهو : أين صلّى رسول الله ﷺ الظهر يوم النحر ، أبمنى أم بمكة ؟»[28] .

---

(28) حجة الوداع ، ص . 13

فحرصه على ايراد الروايات بسندها ، الغاية منه عدم الاخلال بالرواية نفسها حتّى لا يقع التكذيب . وهذا ما حدد المنهج المتبع في الكتاب بأجمعه والذي يفصله ابن حزم نفسه إلى ثلاث خطوات :

1 — «الأظهر في البيان على من أراد فهم هذا الباب ، والوقوف عليه كأنه شهادة ان يملي بلفظنا ذكر عمله ﷺ منقلة منقلة من حين خروجه من المدينة إلى مكة ، إلى حين رجوعه عليه السلام إلى المدينة» .

2 — «ثم نثني بذكر الأحاديث الواردة بكيفية ما ذكرنا بالأسانيد المتصلة الصحاح المنتقاة المنتهية إلى رسول الله ﷺ إما بلفظه ، أو بلفظ من شاهد فعله عليه السلام من أصحابه رضي الله عنهم أجمعين ، لتكون بينهم بينة عدل ، وشوهد حق على صدق ما أوردنا بألفاظنا من ذلك» .

3 — «ثم نثلث — إن شاء الله عز وجل — بذكر ما ظن قوم أنه يعارض هذه الآثار التي استشهدنا بها . ونبين بتأييد الله تعالى لنا ، أنه لا تعارض في شيء من ذلك ببراهين ظاهرة لكل من له حظ من «الإنصاف والتمييز»[29] .

لقد أشرنا آنفا إلى اهتمام ابن حزم في «جوامع السيرة» بالسرد الدقيق لأسماء الذين أسلموا بعد بداية نزول الوحي وأسماء المهاجرين والذين شاهدوا بدرا وأسماء قتلى المشركين فيها ... ونلاحظ في الرسائل التالية للجوامع ، أنه اهتم باحصاء القراءات المشهورة والقراء وأسماء الصحابة والرواة وأصحاب الفتيا وأسماء الخلفاء والولاة . ولا يمكن النظر إلى اهتمام ابن حزم هنا بايراد لكل ذلك بدقة ، على أنه مجرد اهتمام نابع من هوس الدقة ، ذلك الهوس الذي نصادفه عادة في كتب الطبقات بل هو اهتمام تحركه وتوجهه من خلف رؤية دينية لا يصرح بها ابن حزم ، بينما يفعل ذلك معاصره وصديقه ابن عبد البر ، في كتاب «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» . فمعرفة هؤلاء الغرض منها معرفة السنة على أحسن وجه ، بعد كتاب الله ، وبالتالي معرفة الذين نقلوها إلينا ورووها : «فإن أولى ما نظر فيه الطالب ، وعني به العالم — بعد كتاب الله عز وجل — سنن رسوله ﷺ فهي المبينة لمراد الله عز وجل في مجملات كتابه . والدالة على حدوده والمفسرة له ، والهادية إلى الصراط

(29) نفس المصدر ، ص . 14

المستقيم صراط الله ، من اتبعها اهتدَى ، ومن سلك غير سبيلها ضل وغوَى وولاه الله ما تولى . ومن أوكد آلات السنن المعينة عليها والمؤدية إلى حفظها معرفة الذين نقلوها عن نبيهم ﷺ إلى الناس كافة ، وحفظوها عليه ، وبلغوها عنه ، وهم صحابته الحواريون الذين وعوها وأدوها ناصحين محسنين حتَّى كمل بما نقلوه الدين وثبتت بهم حجة الله تعالى على المسلمين ، فهم خير القرون وخير أمة أخرجت للناس ، ثبتت عدالة جميعهم بثناء الله عز وجل عليهم وثناء رسوله عليه السلام ولا أعدل ممن ارتضاه الله بصحبة نبيه ونصرته ، ولا تزكية أفضل من ذلك ، ولا تعديل أكمل منه (...) فالله فضل بعض النبيين على بعض وكذلك سائر المسلمين»[30] .

تسترعي انتباهنا في هذا النص ، عبارة ، «فهم خير القرون» لأنها تتضمن ما حاولنا الإشارة إليه حينما تحدثنا عن نظرة ابن حزم وغيره لعصر النبوة واعتباره الزمن ــ الأنموذج فابن عبد البر في نفس السياق يشرح لفظة «السابقون الأولون» الواردة في الآية الكريمة : «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ...» (سورة التوبة) بالتساؤل ما إذا كان المقصود بها الذين صلوا القبلتين كما يقول ابن سيرين ، أو هم الذين بايعوا بيعة الرضوان كما جاء عن الإمام أحمد وابن حزم في «رسالة المفاضلة بين الصحابة»[31] يصرح بأن المقصود بذلك الأولون من المهاجرين ثم الأولون من الأنصار ، وأن يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري قال له «غير ما مرة ان هذا هو قوله ومعتقده» .

قد يبدو الحديث هنا عن أفضلية جيل من الصحابة على جيل آخر مناقضا لما سبق الإشارة إليه من أن عصر النبوة ككل، كان الزمن ــ الأنموذج الذي تفصله عما تلاه من الأزمنة هوة سحيقة غير قابلة للملء، لكننا نعثر على الجواب الكافي والمقنع في هذا الصدد حينما يؤكد على وجود انفصال كلي وقطيعة كاملة بين الزمن ــ الأنموذج والذي هو عصر الحكمة، والزمن ــ الفاسد أو عصر الضلال.

---

(30) ابن عبد البر النمري : الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، تحقيق محمد علي البجاوي ، مكتبة نهضة مصر ، بدون تاريخ ، الجزء الأول ، ص : 1 ــ 2 .

(31) ابن حزم : رسالة في المفاضلة بين الصحابة ، تحقيق سعيد الأفغاني ، بيروت ، ط 2 ، 1962 ، ص 171 . وهي في الأصل قسم من كتاب الفصل ، ج 4 ، ص 111 ــ 153 .

ووجود امتياز أصلي لعصر النبوة عن العصور التي تلته، والحديث بالتالي عن تفاضل نوعي الموجود بين الزمن ـ الأنموذج والزمن الفاسد. فتفاضل الصحابة فيما بينهم تفاضل في المكارم وتراتب في الخير واختلاف منازلهم فيه . والغريب في الأمر هو أن ابن حزم وابن عبد البر يتفقان معا حول هاته النقطة ، بل ويعتمدان على نفس الدلائل ، أولا : الآية التي تقول : «لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنَى» (من سورة الفتح) ثانيا : الحديث المروي عن الرسول والقائل : «ارحم أمتي بها أبو بكر ، وأقواهم في دين الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأقضاهم علي بن أبي طالب وأفرضهم زيد وأقرؤهم لكتاب الله أُبي بن كعب ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأمين هذه الأمة أبو عبيدة الجراح ، وأبو هريرة وعاء للعلم ...)[32] .

فالرسول فضل جماعة من أصحابه وميز كل واحد منهم بفضيلة بعينها . ابن حزم لا يعتمد على هذا الحديث ، بل على حديث آخر مشابه له ، إلا أنه يختلف عنه من حيث أنه يميز بين من أحب إليه من النساء ومن أحب إليه من الرجال ، حيث يبتدئ بعائشة ثم أبي بكر وعمر ...[33] .

والملاحظ أنه في رسالة المفاضلة ، يعتمد هذا الحديث كأساس لترتيب الأفضلية داخل الزمن ـ الأنموذج بالطبع . كما يضع مجموعة من المقاييس والمعايير ، لا لكي يقيم عليها المفاضلة ، بل لكي يتخذ منها موازين يؤكد بها ما جاء في الحديث . وهو كعادته ، قبل عرض وجهة نظره يستعرض مختلف الأحاديث التي يعتمد عليها المعتزلة والمرجئة والشيعة في تفضيل أحد الصحابة على الآخرين ، لكي ينتقدها منبها أن البحث في وجود التفاضل يقتضي البحث عن معايير ، معايير برهانية يقينية لا تخمينية ، لهذا «فالفضل لا يعرف إلا بالنص»[34] .

«ولا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن ومن كلام رسوله

---

(32) انظر الاستيعاب ـ 1/ ص : 17 ـ 18 . ورسالة المفاضلة ، ص . 177 وص . 188 .
(33) نفس المصدر والصفحة .
(34) نفس المصدر ، ص . 206 .

ﷺ[35] . ما هي وجوه التفاضل ؟ إنها حسب ابن حزم قسمان : فصل اختصاص من الله . بلا عمل . وفضل مجازاة من الله بعمل .

فضل الاختصاص بدون عمل. تشترك فيه جميع المخلوقات. ذلك أن هناك مراتب بينها كفضل الملائكة على سائر الخلق. وكفضل الأنبياء على سائر الجن والانس وكفضل ابراهيم ابن النبي ﷺ على سائر الأطفال ، وكفضل مكة على سائر البلاد وفضل ناقة صالح على سائر النوق . وكفضل المساجد على سائر البقاع وفضل الحجر الأسود على سائر الأحجار ورمضان على سائر الشهور...

وأما فضل المجازاة بالعمل فلا يكون إلا للأحياء كالملائكة والانس والجن فقط وهذه النقطة هي التي يدور حولها الخلاف والنزاع . ولكي يفصل فيها . يضع معايير سبعة مستندا إلى المقولات المنطقية . إذ التفاضل حسبه يكون بالماهية ، وبالعرض والكم والكيف والزمان والمكان ثم الإضافة ، ولا ينبغي النظر هنا إلى استناد ابن حزم إلى المقولات المنطقية في إقامة معايير التفاضل على أنه استناد إلى الرؤية الفلسفية التي تحكمها . بل هو مجرد استناد ذرائعي احتوائي .

فالتفاضل بالمائية هو أن تكون فروض أو أعمال أحد الشخصين موفاة على الآخر أو كأن يجتهد شخصان ، أحدهما يصادف الحق والثاني لا . أما بالكمية وهي العرض (هكذا) فهو أن يعمل شخصان . لكن أحدهما يقصد بذلك وجه الله والثاني يمزج بذلك حب الصيت والشهرة . من حيث الكيفية : أن يتفاضل شخصان بكون أحدهما يوفي عمله وينجزه غير مشوب بينما الآخر لا يفعل ذلك . أما الكم : فهو أن يتساويا في عملها . كالعبادة مثلا ، لكن أحدهما أكثر نوافل من الآخر . أما بصدد التفاضل بالزمان فيرتكز ابن حزم إلى التمييز المشار إليه آنفا غير ما مرة بين الزمن — الا نموذج ، وزمن الانحدار ، ذلك أن من «عمل في صدر الإسلام أو في عام المجاعة أو في وقت نازلة بالمسلمين ، وعمل غيره بعد قوة المسلمين وفي زمن رخاء ، وأمن : فإن الكلمة في أول الإسلام والصبر حينئذ ، وركعة في ذلك الوقت ، تعدل اجتهاد الأزمان الطوال وجهادها وبذل الأموال الجسام بعد ذلك» . وكذلك قال رسول الله ﷺ : «دعوا لي أصحابي ، فلو كان لأحدكم مثل أحد

---

(35) نفس المصدر ، ص . 214 .

ذهبا فأنفقه ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» فكان نصف مد شعير أو تمر في ذلك الوقت ، أفضل من جبل أحد ذهبا ننفقه نحن في سبيل الله تعالى بعد ذلك . قال الله تعالى : «لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنَى» (سورة الحديد) . وهذا في الصحابة فيما بينهم ، فكيف لمن بعدهم معهم[36] .

وانطلاقا من هذا التمييز القاطع بين عصر النبوة والعصور التي تلته ينتقد المعتزلة والأشاعرة. ذلك أن الجبائي المعتزلي كان يرَى أن من الجائز إن طال عمر امرئ «أن يعمل ما يوازي عمل نبي من الأنبياء» والباقلاني رأى أنه من الجائز «أن يكون في الناس من هو أفضل من رسول الله ﷺ من حين بعث بالنبوة إلى أن مات»[37] . إلا أنه يكتفي في نقدهم لهم باظهار التناقض الصريح بين ادعائهم هذا وما جاء على لسان النبي الذي أخبر باستحالة ذلك . كما ينتقد الشيعة والخوارج انطلاقا من نفس الاعتبار النصية فهو ينعت الأوائل بأنهم «شر خلق الله تعالى» يفضلون أنفسهم على أبي بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وجميع الصحابة أما الخوارج فينعتهم بأنهم «شر خلق الله وكلاب النار» يفضلون أنفسهم على عثمان ومن ذكر من الصحابة .

فيما يتعلق بالمكان ، هناك تفاضل بين الصلاة في المسجد والصلاة في مسجد المدينة وتفاضل بين الصيام في بلد العدو والصيام في بلد آمن ...

وأما بالإضافة : فركعة من نبي أو ركعة معه أو صدقة من نبي أو صدقة معه قليل من ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده .

والنتيجة التي ينتهي إليها ابن حزم من هذا ، تؤكد على وجود تفاضل مطلق وماهوي بين عصر النبوة والأزمان التي تلته ، إلى حد أنه يقطع على أن من كان من الصحابة حين موت الرسول ﷺ أفضل من آخر منهم ، فإن ذلك المفضول لا يلحق درجة الفاضل له حينئذ أبدا ، وإن طال عمر المفضول وتعجل موت الفاضل[38] .

---

(36) نفس المصدر ، ص . 177 .

(37) نفس المصدر والصفحة .

(38) نفس المصدر ، ص . 181

انطلاقا من هذا المبدأ يرتب أفضلية صحابة الرسول مقدما ازواجه استنادا إلى الحديث السابق الذكر والآية القرآنية القائلة : «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم» (سورة الأحزاب) إن لهم في نظره حق الصحبة لأنهم أكثر صحبة له من غيرهن بفعل ملازمتهن له ، إلا أن أفضلهن عائشة ثم أبوها . ويناقش بهذا الصدد من يدعي أن ابراهيم بن رسول الله أفضل هؤلاء لأنه ولد النبي ، وابن حزم في رده ، يبين أن الفضالة لا تكون إلا حينما يكون اشتراك بين المتفاضلين في وجه ما نقارن بينهما فيه ، وهو أمر لا يصدق على ولد النبي إذ لا سبيل إلى المفاضلة بينه وبين الصحابة أو الزوجات . فهؤلاء يفضلون بعملهم ، أما هو فقد اختص من طرف الله بينه وبين الصحابة أو الزوجات . فهؤلاء يفضلون بعملهم . أما هو فقد اختص من طرف الله اختصاصا مجردا . إذ جعله في درجة واحدة مع أبيه في الجنة «وإنما تقع المفاضلة بين الفاضلين إذا كان فضلها واحدا من وجه واحد ، متفاضلا فيه وأما إن كان الفضل من وجهين اثنين فلا سبيل إلى المفاضلة بينهما»[39] . فلا يقال أن ابراهيم ابن رسول الله ﷺ أفضل من أبي بكر وعمر ، ولا يقال أيضا : أن أبا بكر وعمر أفضل من ابراهيم . وانطلاقا من أن أساس كل حكم ظاهر النصوص يفضل زوجات النبي على بناته استنادا إلى الآية الكريمة : «يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول» (سورة الأحزاب) والتي يعتبرها بيانا قاطعا على ذلك ، كما يناقش من يعارض ذلك بالحديث النبوي القائل «خير نسائها فاطمة بنت محمد ﷺ» بالقول : «في هذا الحديث بيان جلي كما قلنا ، وهو أنه عليه السلام لم يقل : خير النساء فاطمة . وإنما قال : خير نسائها» ، فخص ولم يعم ، وتفضيل الله تعالى نساء النبي ﷺ على النساء عموم لا خصوص . لا يجوز أن يستثنَى منه أحد إلا من استثناه نص آخر فصح أنه عليه السلام انما فضل على نساء المؤمنين بعد نسائه ﷺ فاتفقت الآية مع الحديث وانطلاقا من ذلك ومن حديث فيه تفضيل لعائشة على سائر النساء يشير إلى ضرورة استثناء بعض النساء اللواتي خصهن الله بالنبوة من ذلك الحكم العام كأم اسحاق وأم موسَى وأم عيسَى .

كما يرد على من قد يعترض على تفضيل عائشة على فاطمة اعتمادا على الحديث

(39) نفس المصدر ، ص . 189

جاء فيه أن فاطمة «سيدة نساء المؤمنين» بالقول : «إن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث وإنما ذكر النبي ﷺ في هذا الحديث السيادة ولم يذكر الفضل ، وذكر عليه السلام في حديث عائشة الفضل نصا بقوله «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام» والسيادة غير الفضل ، ولا شك أن فاطمة سيدة نساء العالمين بولادة النبي ﷺ لها فالسيادة من باب الشرف لا من باب الفضل ...»[40] .

ولما كان مركز عائشة وسائر أمهات المؤمنين على النحو الذي ذكره ابن حزم ، يترتب عن ذلك ضرورة طاعتهن ، لأنهن من جملة أولي الأمر الذين أمرنا بطاعتهم فيما بلغن إلينا عن الرسول كالأئمة من الصحابة سواء ولا فرق[41] . كما أن الخليفة ليس بالضرورة أفضل سائر الناس ، فقد تجوز خلافة المفضول مع وجود الأفضل ، وبطل أن تكون الطاعة انما تجب للأفضل . فكثيرا ما أمر النبي أشخاصا على آخرين وهم أقل فضلا من هؤلاء .

وهنا يتطرق ابن حزم لمناقشة مسألة موقف الدين من المرأة وهل هي حقا ناقصة ؟ ذلك أن دفاعه عن أفضلية عائشة وأمهات المؤمنين ، قد يؤدي بالكثيرين إلى الاعتراض عليه بقول الرسول : «ما رأيت ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من احداكن» .

وهذا حديث إذا حمل ، حسب ابن حزم ، على ظاهره ، يلزم عنه ادعاء كل رجل أنه أتم عقلا ودينا من مريم وأم موسَى ، وأم اسحاق وعائشة وفاطمة هو ادعاء باطل إذ هناك من الرجال من هو أنقص عقلا ودينا من كثير من النساء» . فإن سأل عن معنَى الحديث قيل له : قد بين رسول الله ﷺ وجه ذلك النقص وإنه بكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ، وكونها إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم . وليس هذا بموجب نقصان الفضل ولا نقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط ...»[42] . وكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل هذا ليس من باب التفاضل في رأيه .

(40) نفس المصدر ، ص . 216 .
(41) نفس المصدر ، ص . 218 .
(42) نفس المصدر ، ص . 221 .

والغريب في الأمر هنا أن ابن حزم ينهَى عن صرف النص عن معناه الظاهر. لكنه أحيانا يبيح لنفسه ذلك، وهذا ما نلاحظه بصدد هذا الحديث، فهو يؤوله بكيفية مكشوفة. أما الحديث الثاني الذي قد يعترض به البعض، والقائل: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم وامرأة فرعون»، فإن ابن حزم يشرحه بالقول بأن الكمال هنا إنما هو الرسالة والنبوة التي تفرد بها الرجال وشاركهم بعض النساء في النبوة. أما الحديث «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة» الذي قد يعترض به معترض، فيرَى أن لا حجة فيه «لأنه ليس امتناع الولاية منهن، بموجب لهن نقص الفضل، فقد علمنا أن ابن مسعود وبلالا وزيد بن حارثة رضي الله عنهم لم يكن لهم حظ في الخلافة، وليس ذلك بموجب أن يكون الحسن وابن الزبير ومعاوية أفضل منهم. والخلافة جائزة لهؤلاء وغير جائزة لهؤلاء وبينهم في الفضل ما لا يجهله علم»[43].

أساس رده على الاعتراض اذن هو التمييز بين الفضل من جهة وحسن التدبير والولاية من جهة أخرى، وهو يعتمد في ذلك على عدة دلائل من بينها خطبة أبي بكر نفسه حينما ولي الخلافة بعد موت الرسول التي قال فيها: «أيها الناس إني وليتكم ولست بخيركم» وحتَّى في حالة ما إذا قيل أن أبا بكر قال هذا تواضعا، يرد ابن حزم بأن ذلك باطل لأنه سمي من طرف النبي صديقا وما سماه كذلك لو لم يكن لا يقول إلا الحق والصدق. واقراره على نفسه بأنه ليس أفضل الناس اعتراف صريح بأفضلية عائشة وأمهات المؤمنين عليه.

باثبات هاته الحقيقة ينتقد الشيعة الذين يفضلون عليا على أبي بكر مستندين في ذلك إلى أن «عليا كان أكثر الصحابة جهادا وطعنا في الكفار وضربا والجهاد أعظم الأعمال»[44] وهو يبطل هاته الدعوَى بالذهاب إلى أن الجهاد ينقسم أقساما ثلاثة: أحدهما الدعاء إلى الله باللسان، والثاني الجهاد عند الحرب بالرأي والتدبير، والثالث الجهاد باليد في الضرب والطعن. الجهاد باللسان لا يلحق فيه أحد بعد النبي ﷺ أبا بكر ثم عمر فأبو بكر أسلم على يده أكابر الصحابة، وليس لعلي من هذا كثير حظ، وعمر باسلامه عز الإسلام كما أنه جاهد المشركين بيده. الجهاد

(43) نفس المصدر، ص. 223 — 224.
(44) نفس المصدر، ص. 230.

بالرأي والمشورة انفرد به أبو بكر وعمر. أما الطعن والضرب فهو أقل مراتب الجهاد ببرهان ضروري. وهو أن رسول الله ﷺ لا شك عند كل مسلم في أنه المخصوص بكل فضيلة فوجدنا جهاده عليه السلام انما كان في أكثر أعماله وأحواله القسمين الأولين من الدعاء إلى الله عز وجل والتدبير والإدارة وكان أقل عمله ﷺ الطعن والضرب والمبارزة لا عن جبن...»[45].

وإذا كان علي برز في الطعن والضرب، فإن ابن حزم ينفي عنه الانفراد في ذلك إذ يرَى أن طلحة والزبير وسعد وحمزة... شاركوه في ذلك وتحلوا بالشجاعة... أما فيما يتعلق بحجتهم أن علي أكثر علما من أبي بكر، فيطعن فيها ابن حزم، لأن علم الصحابة في رأيه يعرف بوجهين: أحدهما كثرة الرواية والفتيا والثاني كثرة استعمال النبي ﷺ ولا يستعمل النبي من لا علم له، وهذه أكبر شهادة على علم أبي بكر، فقد ولاه الرسول الصلاة بحضرته في أيامه الأخيرة، دون غيره كعمر وعلي، لأنه أعلم القوم بالدين وشرائعه، كما استعمله على الصدقات وعلى الحج وعلى البعوث. والرسول لا يستعمل على العمل إلا عالما به. أما من جانب الرواية والفتيا فلم يعش أبو بكر إلا سنتين ونصف بعد النبي وروَى عنه مائة واثنان وأربعون حديثا. بينما علي عاش ثلاثين سنة بعد الرسول ولم يرو عنه سوَى خمسمائة وستة وثمانون حديثا مسندة يصح منها نحو خمسين لحاجة الناس إلى ما عنده لموت جمهور الصحابة بينما أبو بكر لم يحتج الناس إلى ما عنده ومع ذلك روَى ذلك القدر الذي رواه، ومعنَى هذا أن الذي كان عند أبي بكر من العلم أضعاف ما كان عند علي، كذلك عمر الذي توفي قبل علي بسبعة عشر عاما وسنده خمسمائة وسبعة وثلاثين حديثا ولو عمر أكثر لفاق ذلك العدد. يضيف إلى ذلك أن أبا بكر وعمر كانا أقرأ من علي وسائر الصحابة وأتقَى وأزهد وأكثر عفة بخشيان المحاباة وتقديم الأقرباء.

ثم يدافع عن خلافة أبي بكر وإمامته، فهو في نظره، كان أسوس من علي وسائر الصحابة «ساس الإسلام إذ كفر من كفر من أهل الأرض بعد موت النبي ﷺ»[46] وإذ قد صحت إمامة أبي بكر، فطاعته فرض في استخلافه عمر فوجبت إمامة هذا الأخير فرضا وباجماع أهل الإسلام عليها دون خلاف من أحد.

---

(45) نفس المصدر، ص. 231 — 232.
(46) نفس المصدر، ص. 250.

ثم أجمعت الأمة على صحة إمامة عثمان ، «وأما خلافة علي فحق لا بنص ولا اجماع لكن ببرهان» .. ما هو هذا البرهان ؟ .

في الجزء الرابع من «الفصل» يخصص حديثا للكلام في حرب علي ومن حاربه من الصحابة ، يذهب فيه إلى أن علياً صاحب الحق لأن بيعته سبقت «وهو من أهل الاستحقاق والخلافة ، فهو الإمام الواجبة طاعته فيما أمر به من طاعة الله عز وجل سواء كان هنالك من هو مثله أو أفضل كما سبقت بيعة عثمان فوجبت طاعته وإمامته على غيره ولو بويع هنالك حينئذ وقت الشورَى ، علي أو طلحة أو ... لكان الامام وللزمت عثمان طاعته وإمامته على غيره ... فصح أن عليا هو صاحب الحق والإمام المفترضة طاعته ومعاوية مخطئ مأجور مجتهد»[47] .

ورغم ذلك فإن ابن حزم يفضل عثمان على علي دون أن يكون قاطعا في ذلك إذ يبدي مجموعة من التحفظات تتجلى في اعترافه أنه لا يخطئ مخالفيه في هذه المسألة ، إلا أنه يأخذ على الشيعة والرافضة وضعهم لأحاديث يعتبرها كاذبة في هذا المضمار تجعل عليا أفضل الصحابة كافة ، ومرتبته تلي مرتبة الرسول[48] في آخر الرسالة يناقش ابن حزم مسألة فضل التابعين مستندا إلى الحديث النبوي «خيركم القرن الذي بعثت فيه ثم الذي يلونهم ثم الذين يلونهم» ، ومعنَى هذا الحديث في نظره . أن كل قرن من هذه القرون (الثلاثة) ؟ أكثر فضلا جملة من القرن الذي يليه ، بعبارة أخرى ، كلما ابتعدنا عن عصر النبوة ، إلا وابتعدنا عن الأصل . فحركة الزمان والتاريخ بعد عصر النبوة ، حركة انحدار وانهيار ومن مظاهرهما اختلاف الأمة وتشتتها .

غير أن هناك سؤالا يطرح نفسه بالحاح في هذا الصدد ، ألا وهو. موقف ابن حزم السياسي ، فكل الدراسات التي خصصت له ، تجزم بموالاته للأمويين ، ومع أن هاته مسألة أصبحت من قبيل المسلمات ، إلا أنها في حاجة إلى شيء من التدقيق ، ذلك أننا حينما نتحدث عن موالاة ، فهل الأمر يتعلق بموالاة مطلقة — لكل من يعلن نسبه أو انتماءه لهم ، ونصبح بالتالي أمام موالاة لخلافتهم في الشرق

(47) الفصل ، في الملل والأهواء والنحل ، بيروت ، 1975 ، ج 4 ، ص : 162 — 163 .

(48) رسالة المفاضلة ، ص . 264 .

والتي ليست الخلافة الأموية في الأندلس التي عاش في كنفها ، ردحا سوَى امتداد لها . أم هل يتعلق بموالاة لأمويي الأندلس ؟ .

يرى محققا «جوامع السيرة» أنه «من المجانبة للإنصاف أن يتهم ابن حزم بأنه كان متشيعا من بني أمية ، منحرفا عمن سواهم من قريش» كما يقول ابن حيان ، فإن مثل هذا الاتهام إساءة كبيرة إلى رجل عاش من طلاب الحق وعشاقه في القول والعمل[49] ويعتمد ان في دفع ما يعتقد إنه تهمة على ما ورد في رسالة «أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم» الملحقة «بالجوامع» من معاتبة لمعاوية على قتله «حجر بن عدي وأصحابه صبرا بظاهر دمشق» وعلى قتله لأشخاص صاحبوا النبي من غير ردة ولا زني ، ولكونه لم يكن صاحب حق في حربه لعلي كما رأينا في رسالة المفاضلة كما يستندان إلى ما جاء في حديثه عن ولاية يزيد بن معاوية من شجب لما قام به هذا الأخير من قتل للحسين والزبير والمهاجرين والأنصار وانتهاك حرمة الحرمين ... بالإضافة إلى أن بيعته تمت بالاكراه ، وبعد موته بويع لعبد الله بن الزبير بمكة «وأجمع عليه المسلمون كلهم»[50] . ثم شق عصا الطاعة عليه فيما بعد مروان بن الحكم .

لكن ابن حزم ، كان مع ذلك متشيعا للأمويين ، رغم نزاهته التي تؤدي به أحيانا إلى ابداء عيوبهم والتصريح بأن معاوية لم يكن محقا في حربه لعلي ، ورغم اعتدال مواقفه تجاههم . وربما تجلى لنا موقفه الصريح الموالي لهم ، حينما يقارن بين دولتهم ودولة بني العباس ، فهو يرَى أن بني أمية أقاموا دولة عربية خالصة وكان خلفاؤهم على جانب من الزهد : فلم يكثروا من احتجان الأموال أو بناء القصور ولم يستعملوا مع المسلمين أن يخاطبوهم بالتمويل والتشديد[51] ... إلى آخر ما يذكر ، وكل ما يعيبه عليهم هو اعلان بعض خلفائهم بلعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، بينما بنو العباس لم يلعنوا أحدا[52] .

---

(49) جوامع السيرة ، مقدمة التحقيق ، ص . 12

(50) نفس المصدر ، ص : 357 ـ 358 .

(51) انظر ـ الفصل ، ج 4 ، ص : 88 ـ 89 .

(52) رسالة الخلفاء ، ضمن جوامع السيرة ، ص : 365 ـ 366 . وأيضا محمود علي مكي ، نقد وعرض لجوامع السيرة ، صحيفة المعهد المصري بمدريد ، سنة 1954 . ص : 186 ـ 187 .

لماذا موالاة الأمويين؟ لا نعثر على جواب لهذا السؤال سوَى في الموقف المبدئي لابن حزم من الإمامة.

تجب الإمامة حسب ابن حزم في ولد فهد بن مالك، ذلك أن الحديث النبوي يقول: «الأئمة من قريش» وهو حديث يعتبره متواترا «فصح أنه لا يجوز البتة أن يوقع اسم الإمامة مطلقا ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشي المتولي لجميع أمور المؤمنين كلهم أو الواجب له ذلك (...) وكذلك اسم الخلافة باطلاق، لا يجوز أيضا الا لمن هذه صفته»[53].

يناقش دعوَى الشيعة القائمة على القول بضرورة تقليد الخلافة لامام معصوم يرث العصمة عن النبي «عنده جميع علم الشريعة ترجع الناس إليه في أحكام الدين ليكونوا مما تعبدوا به على يقين» ويرد عليهم بأن العصمة اختص بها الله نبيه وحده دون غيره [54]. إن الشيعة في الوقت الذي لا يجوزون فيه إمامة أبي بكر وعمر باعتبارهما مفضولين بالنسبة لعلي والذي هو أفضل، يتجاهلون فيه حسب ابن حزم أن علياً بايع هذين الخليفتين، غير مكره. ولو ظهر لعلي خلاف ما فعله لفعله. «قد علم والله علي رضي الله عنه أن أبا بكر رضي الله عنه على الحق وأن من خالفه على الباطل فاذعن للحق بعد أن عرضت له فيه كبوة، كذلك الأنصار رضي الله عنهم»[55].

بل يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يرَى أنه في حالة موت الإمام ولم يعهد إلى أحد بعده، فكل قرشي بالغ عاقل بويع من طرف واحد فأكثر، فهو الامام الواجب طاعته ما قاد الناس بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، والملاحظ أنه يريد اضفاء الشرعية الدينية والقانونية على الطريقة التي انفرد بها معاوية بالخلافة وورثها في أبنائه. كما ينتقد رأي الباقلاني الذي يرَى من الواجب أن يكون الإمام أفضل الأمة، بالقول بأن معرفة الأفضل في الأمة لا تكون إلا بالظن والتخمين، وأن قريشاً التي يجب أن يكون الأئمة منها كثرة وتشعبت بحيث أصبح من المتعذر معرفة أفضلها. ثم ان مسألة الخلافة والبيعة من أهدافها سد باب الفتنة، لذا

---

(53) ابن حزم: الفصل، ج 4، ص. 90.
(54) نفس المصدر، ص. 75.
(55) نفس المصدر، ص. 98.

فالمسارعة إلى بيعة إمام دون أن يكون بالضرورة أفضل القوم ، لا تنقص من قيمة تلك البيعة ، فالمسلمون حينما أجمعوا على إمامة الحسن بن علي أو معاوية ، كان في الناس أفضل منهما كسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر..

أليس هناك تناقض بين هذا الموقف والموقف الذي دافع عنه في رسالة المفاضلة ؟ .

لهذا يمكن القول ، أن مسألة الخلافة لدَى ابن حزم بقدر ما هي مسألة مبدئية ، هي أيضا مسألة ظرفية . الجانب المبدئي فيها يتجلى في كون ابن حزم يلح على قرشية الإمام لأن قريش أفضل القبائل من أبناء عدنان ، ولأن النبي منها ولورود نص صريح في ذلك . أما الجانب الظرفي فيتمثل في كونه لا يتشبث تشبثا مطلقا بقرشية الإمام وبكونه أفضل المسلمين ، بل يكيفها مع الأحداث ، إلى حد أنها تتحول إلى رغبة في اضفاء صفة المشروعية على ما هو قائم ، بهذا المعنَى نفهم دفاعه عن معاوية ، لا لأن هذا الأخير قرشي وأفضل المؤمنين ، فهناك من هو أفضل منه باعتراف ابن حزم ، بل لأن المسارعة إلى بيعته تدرأ خطر الفتنة واستمرارها ، وهذا هو السبب في تخصيصه جل كلامه في الحديث عن الامامة والخلافة لنقد ومناقشة الرافضة والخوارج ، وأحيانا الباقلاني ، لأن ما يدافع عنه هؤلاء ، تكريس نظري لاستمرار الفتنة ، وإضفاء للشرعية النظرية عليها ، في حين أن ما يهم هو وحدة الأمة واستمرارية الزمن— الانموذج .

إن متطلب وحدة الأمة هذا ، سيصبح أكثر إلحاحا مع ابن حزم في ظروف الفتنة وتشتت الأندلس بعد سقوط الخلافة ، ذلك أن الفتنة في الأندلس تتخذ أبعادا أكثر خطورة ، يحتل فيها البعد الحضاري الديني مركز الأولوية ، فالأزمة السياسية في الأندلس ، لم تكن مجرد أزمة وكفَى ، كتلك التي عانَى منها الشرق حيث انقسمت الخلافة العباسية إلى دويلات ، بل إنها تعني بداية اقتراب سقوط حضارة ودين بكاملها في يد عدو يتحين الفرص ، من هنا أيضا ، نفهم تشبث ابن حزم بالخلافة الأموية في الأندلس ودفاعه عنها ، لأنها خلافة وحدت إلى حد ما هذا البلد ، ولأن سقوطها كان بداية لسقوط الأندلس وانهيار الوجود الإسلامي بها : ومن مظاهره : كثرة ادعياء الخلافة ، وظهور ملوك الطوائف . «إن انحلال عرى الدولة الأموية في الأندلس إنما هو بداية لنهاية الإسلام في تلك البلاد ، ولهذا

كان يرَى أن جميع ملوك الطوائف الذين خلفوا بني أمية إنما كانوا مغتصبين مفسدين . في الأرض»[56] . وهو يعبر عن ذلك بقوله : «إن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها محارب لله تعالى ورسوله وسارع في الأرض بفساد»[57] .

غير أن ما تجدر الإشارة إليه . هو صعوبة الحديث عن النظرية السياسية لابن حزم في غياب النص الكامل لكتاب «الامامة» والذي لم يحفظ لنا التاريخ منه سوَى شذرات جمعها الأستاذ الجليل محمد ابراهيم الكتاني ، وهي في الأصل نقول من الكتاب وردت في «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان .

في بداية ما تبقَى من الكتاب . يتحدث ابن حزم عن الحاجة إلى الخلافة والحكمة منها حيث يقول : «لما كانت الخلافة من الله على منهاج رسوله ، وإقامة شعائر دينه احتاج الناس إلى من يقوم منهم مقام نبيهم ﷺ لتأتلف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرغة . وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة وتنقمع من خوفه النفوس المعاندة . لأن في طباع البشر من حب المغالبة والقهر . الا ينفكون عنه إلا بمانع قوي ، ورادع كفي»[58] .

ويتجلى من هذا أنه لا يميل إلى طرح نظرية عامة في الاجتماع الانساني وضرورة السلطة كما هو الشأن لدَى ابن خلدون حينما يتحدث عن «وازع يدفع [البشر] بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»[59] انه بدلا من السلطة أو الوازع يتحدث عن الخلافة ، إنها خلافة رسول الله التي من أهدافها الاستمرار بالرسالة الالهية وإقامة الشعائر . ومع أن هناك تشابه كبير بين حديث ابن حزم وابن خلدون حول الطبيعة العدائية للانسان . فإن الأول لا يتصور من وازع أو رادع لذلك سوَى الوازع والرادع الديني حيث يقوم الخليفة مقام الرسول ، هذا

---

(56) محمود علي مكي ، نقد وعرض لجوامع السيرة . ص . 188 .

(57) M. Asin Palacios – Abenhãzam de Cordoba y Su historia critica de las ideas religiosas. Tomo primero. P. 86-94.

(58) شذرات من كتاب السياسة لابن حزم . جمع محمد ابراهيم الكتاني . نشر علي سامي النشار ضمن بدائع السلك في طبائع الملك . الجزء الثاني . بغداد . 1978 . ص . 514 .

(59) ابن خلدون : المقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة (د. ت) ، ص . 43 .

في حين أن ابن خلدون لا يرَى ضرورة قيام الوازع أو السلطة على النبوة ، يقول : «ثم يقولون [الفلاسفة] بعد ذلك . وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وانه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتّى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار ولا تزييف ، وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم نفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب»(60) .

ومصدر الاختلاف هو أن ابن حزم لا يتحدث إلا عن الخلافة في الإسلام ، بينما ابن خلدون يتحدث عن الاجتماع الانساني عامة والأسس التي تدفع إليه ، وهو شيء لا يمكن تصوره في النسق الحزمي ومنظوره للتاريخ . مادامت جميع التواريخ ترتد إلى تاريخ الإسلام ويحكم عليها انطلاقا منه . إذ معه يبدأ التاريخ الحقيقي .

إن مهام الخليفة مهام تتلخص في حفظ الدين وصيانته من التبديل والتحريف والدفاع عن الأمة ضد خطر اعداء الدين ، وعمارة البلاد وتطبيق سنن الدين في معاملات البشر . ولهذه المهمة تقلد منصب الخلافة والإمامة أبو بكر وعمر وعثمان .

وحينما يتحدث ابن حزم عن حفظ الدين . فإنه يريد بذلك «حفظ الدين على أصوله المستقرة . وما أجمع عليه سلف الأمة . وأن نجم مبتدع فيه . أو زاغ ذو شبهة عنه . أوضح له الحجة ، وبين له الصواب وأخذه . بما يلزمه من الحقوق والحدود . ليكون الدين محروسا من خلل والأمة ممنوعة من زلل»(61) . أي أن الأمر يتعلق هنا بالحفاظ على أصالة الدين ووحدته ، وحدة الحقيقة الدينية باعتبارها أساس وحدة الأمة . فهذه الأخيرة لا تتمزق ولا تصيبها الفتن إلا حينما تتعدد الآراء وتختلف . والتعدد والاختلاف علامتا الابتعاد عن الحق . **فهو في تقديمه للنصائح كان يستجيب للحاجة التاريخية للأندلس في القرن الخامس الهجري إلى قوة ضبط فعالة ومركزة في المجال السياسي لمواجهة كثرة الادعياء .**

---

(60) نفس المصدر ، ص : 43 — 44 .
(61) نفس المصدر ، ص . 515

غير أنه بجانب شروط الحفاظ على الدين وتحصين الثغور وإقامة السنن الشرعية . يقدم نصائح عملية للإمام مثل أن «يجعل يوما في الجمعة يركب فيه فتراه العامة كلها ، ولا يمنع منه مشتك كائنا من كان ويجعل سائر أيامه للنظر في الأمور ولا يسرف على نفسه ...»(62) وغير ذلك من المواعظ والنصائح . وهو أمر لا يفهم إلا في ضوء ما آلت إليه الخلافة في عصر ابن حزم حيث كثرة المؤامرات داخل البلاط وادعاء الحجاب وغيرهم التكلم إلى الناس باسم الخليفة الذي لا يراه أحد . إنها نصائح لا تفهم إلا انطلاقا من خبراته في الحياة في فترة معينة تقلد فيها مناصب سياسية هامة في الدولة وخبر أمور الملك وشؤون البلاط ومكائد الحجاب .

يمكننا القول ، أن تقديم النصح ، هو السمة الغالبة – على الأقل – على ما بقي من كتاب الإمامة ، فهو ما يفتأ يحث الامام على انتقاء الوزير اللائق وعلى مشاورة أصحابه وولاة جنده ، وأن يشجع العمارة والفلاحة وينتقي أئمة الصلاة . هذا اللون من التفكير السياسي والأخلاقي الذي تطغَى عليه النفحة الوعظية والنصحية كان شائعا لدَى مفكري المشرق من أدباء وفلاسفة خصوصا في القرنين الرابع والخامس الهجري تحت اسم «نصيحة الملوك» وهو تفكير تهيمن عليه محاولة تأسيس الأخلاق والسياسة على الحكمة باعتبارها مجموع الحكم الفارسية والهندية واليونانية ، لأن هاته مجتمعة تشكل حقيقة عقلية خارج الزمان وخارج المكان ، حكمة خالدة عبر عنها حكماء الأمم الأخرى ، ولازالت الأوضاع والملابسات الجديدة تثبت الحاجة إليها وتؤكد صلاحيتها . يقول مسكويه في «الحكمة الخالدة» : «هذا كتاب غرضنا فيه ايراد جزئيات الآداب بمواعظ الحكماء في كل أمة وكل نحلة ، وتبعنا فيه صاحب كتاب «جاويدان خرد» كما وعدنا به في أوله»(63) بل يذهب مسكويه إلى حد التصريح بأن الايمان (الدين) يحتاج إلى العقل (الحكمة) ولا يقوم إلا به ، فهذا الأخير يفصل بين الحق والباطل ، والايمان هو التصديق بما ينبغي أن يصدق به(64) . ولما كان الأمر كذلك ، فلابد من البحث ودراسة الكتب ، لأن طول دراستها «انما هو تصفح عقول العالمين والعلم بأخلاق ذوي الحكمة الماضين والنبيين

(62) نفس المصدر ، ص . 516 .
(63) مسكويه : الحكمة الخالدة ، جاويدان خرد ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط . 2 . بيروت ، 1980 ، ص . 25 .
(64) نفس المصدر ، ص . 41 .

وجميع الأمم وأهل الملل»[65] . لهذا كان الكتاب عبارة عن حكم ووصايا «أوشهنج» وآراء «أنوشروان» ، بجانب حكم هندية وعربية وأشعار للمتنبي ومأثورات مختلفة من المسيحية وحكم الروم وسقراط وأرسطو والاسكندر ...

إن انشداد مفكري وفلاسفة المشرق في القرنين الرابع والخامس للهجرة إلى ما يمكن أن يدعي «الحكمة الخالدة» كان مظهرا من مظاهر سيرهم في التقليد الفلسفي اليوناني بالذات الذي يعتبر الأخلاق ثمرة الفلسفة والسياسة من انتاج التفكير الفلسفي محاولين العثور على أساس لها في الحكمة ، أما بمعناها اليوناني الضيق أو بمعناها الأعم ، من حيث هي حكمة كل الشعوب خصوصا الهنود والفرس واليونان لهذا تصوروا أن السعادة في المستوَى السياسي هي صدًى للسعادة الأخلاقية والتي لا تقوم لها قائمة إلا بالحكمة . كما أن وظيفة الاجتماع المدني تحقيق الكمال بالمعنَى الأخلاقي الفلسفي . فمع ابن أبي الربيع ، يتحول الخطاب السياسي إلى خطاب فلسفي أخلاقي ، محوره النفس وعلاقتها بالجسد باعتبار أن حسن السياسة والتدبير لا يكون إلا لأولئك الذين استطاعوا تحقيق نوع من الفضيلة أو الحكمة النظرية ، فهذه الأخيرة أساس التدبير الفاضل ، وهذا ما يجعل كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك» عبارة عن جمع لكلام الحكماء المتقدمين والمتأخرين ، ويقصد بهم فلاسفة اليونان . والشروط التي يستلزم توفرها في الرئيس الكفء شروط فلسفية بالأساس شبيهة بتلك التي استلزم الفارابي وجودها في رئيس المدينة الفاضلة[66] .

أما الفارابي في كتاب «السياسة المدنية» فيميز بين نوعين من الخير خير يكون مما هو موجود بالطبع ، وخير يكون بإرادة ، الخير الأول لا يتجاوز المستوَى الخلقي ، أما الثاني إنما «يحدث بوجه واحد وذلك أن قوَى النفس الانسانية خمس : الناطقة النظرية والناطقة العملية والنزوعية والمتخيلة والحساسة . والسعادة التي انما يعقلها الانسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوَى ، وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأول التي أعطاها إياها العقل الفعال . فإذا عرفها ثم اشتاقها بالقوة النزوعية وروَى فيما ينبغي أن يعمل حتَّى ينالها بالناطقة العملية وفعل

---

(65) نفس المصدر ، ص . 48 .

(66) أحمد بن أبي الربيع : سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق ، ناجي التكريتي ، بيروت ، باريس ، عويدات ، ط . 1 ، 1978 ، ص . 55 وما يليها .

تلك التي استنبطها بالروية من الأفعال بآلات القوة النزوعية وكانت المتخيلة والحساسة اللتان فيه مساعدتين للناطقة ومعينتين لها من أنها من الانسان نحو الأفعال التي ينال بها السعادة كأن الذي يحدث حينئذ عن الانسان خيرا كله . فبهذا الوجه وحده يحدث الخير الارادي»[67] .

لكنه ينبه أن ليس كل انسان يفطر معدا لقبول المعقولات الأولى من العقل الفعال ، أي أن مرتبة الخير الارادي في متناول أشخاص بعينهم وليست في متناول سائر الناس ، والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع نحوها . فإن من يتحمل مسؤولية ارشاد الآخرين إلى السعادة الحقيقية من حيث هي الخير على الاطلاق ، لابد أن يكون رئيسا عليهم ، انه هو الذي «حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى انسان يرشده (...) وإنما يكون ذلك من أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال (...) وهذا الانسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه أنه يوحى إليه . فإن الانسان انما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة»[68] والمدن التي يسيرها ويدبرها رئيس كهذا ستكون فاضلة وتضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة . المدينة الجاهلة أفرادها يتعاونون فقط على اكتساب ما هو ضروري ماديا على انحاء شتّى . والمدينة الفاسقة هي التي يعلم أهلها السعادة وسبلها لكنهم لا يسلكون تلك السبل لأنهم يفضلون الغلبة أو الجاه والمنزلة أو غير ذلك . أما المدن الضالة فهي التي تعيش على أوهام تصور لها السعادة على غير حقيقتها .

مع الفارابي نحن امام نوعين من التدبير ، يعكسان نوعين من الأخلاق : أخلاق الحكمة القائمة على النظر والأخلاق العملية القائمة على حسن السلوك ، كما يعكسان نوعين من البشر الفاعلين الأخلاقيين : عامة وخاصة ، هؤلاء إذا أسندت لهم شؤون المدن قادرون على تدبيرها يقينيا فاضلا ، أما أولئك فانهم لا يدبرونها سوَى تدبيرا جاهلا .

---

(67) أبو نصر الفارابي : كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، نشرة فوزي متري نجار ، بيروت ، 1964 . ص . 73 .

(68) نفس المصدر ، ص . 79 .

فالفكر الأخلاقي – السياسي في الإسلام هيمنت عليه فكرة السعادة في مفهومها الفلسفي المثالي ، كما هيمن عليه وصف الانسان الكامل والمجتمعات الكاملة بالمعنَى الأفلاطوني والأرسطي ، وهو أمر لا نصادفه لدَى الفلاسفة وحدهم ، بل حتَّى لدَى بعض الفقهاء السنيين أو الأشاعرة أمثال الماوردي ، الذين قد يظن أن فكرهم بعيد تمام البعد عن الأثر الهيليني . فهو وإن كان لا يخص الفلسفة اليونانية وحدها بالاهتمام إلا أن ما يطغَى على كتابيه «قوانين الوزارة وسياسة الملك» و«تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك» هو طابع النصائح الموجهة للملوك على الصورة التي انتشرت بها في الأدب الفارسي . انها نصائح وإن كانت ذات طلاء واقعي ، إلا أن واقعيتها تلك تفقد حرارتها وشخصيتها حينما تغرق في جو الحكم المنسوبة إما إلى الفرس أو الروم ، آنذاك تبدو ناشزة تطبعها عدم التاريخية مما يجعلها لا ترتبط بأية جذور . «ان شخصية تاريخية شديدة الحيوية والحياة كشخصية عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز تتبدل في ظل الصورة الفارسية المستعارة من صورة «ابرويز» أو «أنوشروان» أو «أردشير» الأخلاقية إلى مثل أعلى جاف مطموس الملامح ضئيل الحظ من الحياة»[69] بل حتَّى الأمثال والحكم التي يعج بها كتاب «قوانين الوزارة» والتي ترجع أصول أغلبها إلى كتاب «الحكمة الخالدة» لمسكويه . لم يستوعب من طرف الماوردي إلى الحد الذي يجعلها تنسجم بما فيه الكفاية مع النظرية السنية للخلافة ؛ فأمثال الفرس وحكم اليونان بقيت مجرد غطاء «فلسفي» هجين ومستورد ، للموقف السني الديني . إذ بجانب أحاديث الرسول ﷺ هناك حكم سقراط وأفلاطون وغيره ؛ «وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال : «لا يغني حذر من قدر وقيل في منثور الحكم : توق كل التوقي ولا حارس من الأجل وتوكل كل التوكل ولا عذر في التغرير ، واطلب كل الطلب ولا تسخط لما جلب المقدور»[70] . هناك أيضا حكم الفرس والهند والاسكندر[71] .

---

(69) الماوردي : قوانين الوزارة وسياسة الملك ، تحقيق ، رضوان السيد ، بيروت 1979 . مقدمة المحقق ص . 97 . انظر أيضا الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، تحقيق محيي هلال السرحان ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 .

(70) نفس المصدر ، ص . 121 .

(71) نفس المصدر ، ص . 133 – 134 .

أما ابن سينا فينطلق من تفاضل الناس فيما بينهم داخل المدينة من حيث الأموال والآراء والرتب أمر طبيعي ، بل منة ونعمة من نعم الله . فلو كانوا متساوين لزالوا وبادوا ، فالاختلاف في الأقدار والتفاوت في الأحوال يساعد على الاستمرار ، استمرار الحياة واستمرار التفاهم والتعاون بين البشر . فمنهم من همه الوحيد في الدنيا جمع المال ، ذلا فهو لا يحب التفكير والأدب والعلم ولا يرغب فيه ، اما من همه العلم فتجده لا يعير المال والجاه أية قيمة «فذو المال الغفل من العقل . العطل من الأدب ، المدرك حظه من الدنيا بأهون سعي ، إذا تأمل حال العاقل المحروم . واكدار الحول القلب ، ظن بل أيقن أن المال وحده مغير من العقل الذي عدمه . وذو الأدب المعدوم ، إذا تفقد حال الثري الجاهل ، لم يشك في أنه فضل عليه . وقدم دونه ، وذو الصناعة التي تعود عليه بما يمسك رمقه ، لا يغبط ذا السلطان العريض ولا ذا الملك المديد . وكل ذلك من دلائل الحكمة وشواهد لطف التدبير[72] لهذا على الشارع وواضع السنن أن يرتب المدينة حسب هذا التفاضل الطبيعي الموجود بين الناس . والترتيب هنا يتخذ صورة تقسيم الناس إلى ثلاث فئات : المديرون والحفظة والصناع فيتكون لكل فئة منهم رئيس ، يترتب تحته رؤساء أقل مرتبة منه ... وهكذا من ينتهي الأمر إلى العامة ؛ وعلى هذا النحو لكل العمل الذي يناسبه وينفع المدينة .

فأمر المدينة حسب ابن سينا لا يمكن أن يسير على الوجه الأحسن إلا إذا كان صاحب السنة صالحا لتدبير المدينة ويتحلى بصفات كاستقلال السياسة وأصالة العقل ، والأخلاق الشريفة ، والشجاعة والعفة وحسن التدبير ، آنذاك تكون مدينة عادلة ، لكن ذلك يتطلب أيضا حسب ابن سينا ، من السان أو الشارع أن يحث على العمل وعلى الاكثار من النسل والتعاون والاحتفالات لتقوية مركز الخليفة ؛ فمدينة تحترم هاته الشروط الأربعة هي مدينة عادلة أو فاضلة ؛ لكن ما ينبغي عدم اغفاله هو ان نظاما عادلا وفاضلا من هذا القبيل لا يتوفر ما لم يسهر عليه مدبر يصنع سننا يستمر بها بقاء الناس ، لذا يجب أن يكون أحسنهم يتحلّى بصفات معينة تجعل منه حكيما وقادرا على معرفة الأسباب معرفة يقينية ، تغلب على نفسه القوة الناطقة .

---

(72) ابن سينا : كتاب السياسة ، بيروت ، 1919 ، تحقيق لويس معلوف ، ص . 3 .

إنني عندما أؤكد هنا على تبعية فلاسفة المشرق ، وحتَّى بعض فلاسفة المغرب كالمرادي الحضرمي الذي نحا تقريبا نفس المنحَى في كتابه «السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة»[73] ، للتقليد الفلسفي السياسي اليوناني ، لا أريد أن أعتبرهم مجرد استمرار وامتداد له . فهم في استحضارهم له ، يفعلون ذلك انطلاقا من مشاغل معينة املتها ظروفهم الخاصة ، وبذلك كان فكرهم استجابة لحاجة تاريخية موضوعية ؛ لكنني أريد فقط الالحاح على خصوصية الموقف الحزمي بالمقارنة معهم ، الشيء الذي يجعله عسير القراءة في ضوئهم . لقد هيمن عليهم هوس تأسيس السياسة على الحكمة والفلسفة أي على الارث الحقيقي العقلي الخالد الذي تلقوه من حكماء الهند والفرس واليونان . لأنه ارث كان يبدو لهم مطلق الصلاحية وشامل الصحة وخالد القيمة ، فهو احتجاج «خالد» ، على فساد الطبيعة البشرية ، يصلح لجميع الأعصر والأزمنة .

أما ابن حزم فقد هيمن عليه هوس تأسيس السياسة ، وكذا الأخلاق ، على الدين من حيث هو حكمة منزلة . ذلك أن ظروف الفتنة في الأندلس فرضت عليه ذلك ، وألزمته أن يرفع الدين كحكمة خالدة مقابل حكمة الفلاسفة ، لأن الفتنة والتشتت مظهر للابتعاد عن الحقيقة والدين فهذا الأخير نصوص ذات معاني لغوية واحدة ، وإن وحدة اللغة ووحدة المعايير التي جاء بها الدين ، تنفي امكان التمييز بين حقيقتين أو معنيين للنص : معنًى يدركه الخاصة وآخر يدركه العامة ، كما تنفي امكان التمييز بين مستويين من التدبير السياسي : احدهما مثالي والثاني واقعي ، فلا وجود سوَى لمستوًى واحد هو ذلك الذي تسترجع فيه الأمة وحدتها ، وهو أمر يتطلب استعادة الزمن ــ الأنموذج ؛ غير أننا نعثر لدَى ابن حزم على وعي باستحالة ذلك ، لكنه يبقيه كقاعدة قابلة للتكييف مع الظروف المتبدلة ؛ يظهر هذا في دفاعه عن معاوية مادام قرشيا من ولد فهد ، ومادام قد وضع حدا للفتنة ، وفي دفاعه عن الأمويين بالأندلس ، فقط لأنهم وحدوا الجزيرة ، وسقوطهم كان بداية الانهيار لتلك الوحدة وايذانا بوقوع الإسلام في الأندلس بين مخالب أعدائه .

* * * *

---

(73) أبو بكر محمد الحسن المرادي الحضرمي : كتاب السياسة والإشارة في تدبير الامارة نشرة علي سامي النشار ، الدار البيضاء . 1981 .

نستخلص مما سبق ما يلي :

1 — تتحدد وظيفة علم الأخبار أو التاريخ في النسق الحزمي تحديدا دينيا . شأنه في ذلك شأن باقي العلوم ، فعلاوة على أنه تاريخ الغاية منه العبرة الدينية ، فهو أيضا علم لأخبار الرسول مادامت تواريخ الملة الاسلامية هي أصح التواريخ .

2 — إذا كان التأريخ الإسلامي منذ بدايته تقبل تاريخ قبل الإسلام ، وألحق بسيرة الرسول تاريخ البدء والخليقة والامم ، كما يقول روزنتال[74] ، فإن التأريخ لدَى ابن حزم لم يكن تأريخا للبدء ولا لتواريخ الأمم الأخرى وتجاربها ، لأن كل ذلك نسخته الملة الإسلامية ، فالتاريخ في مفهومه لا يبدأ إلا مع الرسالة . والتلخيص والاختصار الذي يتحدث عنه الدارسون لكتب ابن حزم التاريخية ، هو إعادة كتابة للتاريخ ، أملته نظرة معينة لهذا الأخير .

3 — يتحدد الموقف السياسي بدوره تحديدا دينيا ، فالإمامة أمر منصوص عليه من طرف الشرع ومركز النبي باعتباره ينتمي لقريش ، هو ما يجعل الأئمة منها ، كما أن ورود نص بذلك يزكي شرط القرشية ، من هنا غياب المنحَى المثالي المتمثل في اللهث وراء المدن الفاضلة ، لأن المدينة الفاضلة هي تلك التي ظهرت في عهد النبي وصحابته كمدينة قائمة على الدين ، لا على الحكمة ، ولا يمكن أن تقوم لها قائمة من جديد إلا عليه .

4 — لا يمكن البحث عن أصول المنهج النقدي التاريخي لدَى ابن حزم إلا في الإطار «الفلسفي» العام الذي حدد رؤيته للتاريخ وتصوره لوظيفة علم الاخبار كعلم لاحق بالعلم الديني . يعتمد منهجه وطريقته الا وهي التوثيق والاسناد والجرح والتعديل ، القائمة على قواعد علم الحديث ، وهي طريقة سوف ينتقدها ابن خلدون في إطار فصله المنهجي بين صنفين من الاخبار : «الاخبار الشرعية» التي تستند إلى نص ديني «والأخبار عن الواقعات» والتي تخبر عن وقائع طبيعية وتاريخية ، خصوصا حينما اعتبر الجرح والتعديل والاسناد عامة لا يصلح إلا في «الأخبار الشرعية» باعتبار معظمها تكاليف انشائية أوجب الشارع العمل بها .

---

(74) علم التاريخ عند المسلمين ، ص . 130 .

5 — لا نريد بهاته المقارنة ، التلميح إلى أن ابن حزم بقي متخلفا في نظرته للتأريخ عن ابن خلدون . فحتّى «التقدم» الذي حققه هذا الأخير ، بقي على المستوَى الابستملوجي وفي مستوَى تنظير التاريخ ، بفصله عن العلوم الدينية فصلا نظريا . وربما يكمن الفارق الوحيد بينهما في هاته النقطة ، من حيث أن ابن حزم لم يستطع أن يرقَى إلى هذا المستوَى من الوعي الابستملوجي التنظيري الذي وصله ابن خلدون . لكن ممارسته الفعلية للمنهج التأريخي النقدي لم تكن متخلفة عن ممارسة ابن خلدون له ، فهذا الأخير رغم فصله التاريخ عن علوم الشرع ، لم يخلصه من الرؤية «الفينومينولوجية» التي علقت بذهن المؤرخين المسلمين لتاريخهم باعتباره استرجاعا للزمن — الانموذج وسجلا للفترة المثال ، وهذا هو سر التفاوت بين «المقدمة» كخطاب في المنهج ، وبين «كتاب العبر» كممارسة للتدوين التاريخي . لذا فهو في هذا المستوَى الأخير لم يتجاوز ابن حزم . ومع ذلك ، فإن الفصل المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الشرعية ، والذي غالبا ما يقرن بابن خلدون[75] ، وجد في النسق الحزمي انما بصورة جنينية غير مصرح بها ، وهذا سر بلورته لمنهج في النقد التاريخي جعله حجة في الانساب وتاريخ الاديان والمذاهب . ذلك أن ابن حزم في إطار نظريته للمعرفة اعتبر أساس اليقين أوائل الحس والبديهة أو العقل وما نزله الشرع ، وإن التأكد من المعارف صحيحها وزائفها يتم بالرجوع إليها ، وهذا يعني أن ما يصلح كمعيار للحكم على صحة ظواهر العلم الطبيعي أو «الاخبار عن الواقعات» كما يسميها ابن خلدون ، ليس بالضرورة هو ما يصلح كمعيار للحكم على صدق الاخبار الشرعية . فهناك تمييز ضمني ومحايث ، لم يتم التصريح به منهجيا أو معرفيا ، وإن كان قد تم اعتماده منطقيا على مستوَى النقد والتحليل التاريخي . والاسباب التي حالت دون التصريح به من طرف ابن حزم ، هي نفسها التي حالت دون أن يستقل التأريخ ، من الناحية العملية عن العلوم الدينية ، وأن يكون «كتاب العبر» تطبيقا لما جاء في «المقدمة» رغم «الفصلة المعرفية» التي تضمنتها هاته الأخيرة ، انها أسباب ترجع إلى أن ذاكرة الأمة الاسلامية ذاكرة دينية . يتجلى هذا بصورة جلية مع ابن حزم ، حينما يعتبر وظيفة التأريخ اتعاظية — نقدية ، وحينما يصر على اعتباره علما للأخبار ، ولاخبار الملة الاسلامية بالذات .

---

(75) انظر بهذا الصدد :
Ali Oumlil — l'histoire et son discours — Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun, Rabat, 1979, p. 46-50.

مصطفى الشابي

عبد الرحمن بن زيدان، مؤرخا سياسيا

1 - الرجل : حياته وآثاره.

في سنة 1966، تكون قد مرت أربعون سنة على وفاة المؤرخ عبد الرحمن بن زيدان وقد نشرت مجلة دعوة الحق، سنة 1966، مقالا لأستاذنا الكبير محمد المنوني، يحمل عنوان «عبد الرحمن بن زيدان، مؤرخ مكناس». وإذ نشاطر الأستاذ المنوني رأيه هذا، فإننا نعتقد أن إنتاج عبد الرحمن بن زيدان الأدبي والتاريخي تعدى آفاق العاصمة الاسماعيلية ليشمل جوانب عديدة من تاريخنا الوطني. ومما يؤكد تأثير الرجل وعطاءه في المجال التاريخي، أن المهتمين بتاريخ المغرب عامة، وبنظم الدولة العلوية خاصة، يلجأون وباستمرار إلى مؤلفاته.

ولد عبد الرحمن بن زيدان سنة 1878 بمكناس وينحدر مباشرة من سلطانين يعتبران من أبرز السلاطين العلويين وهما المولى اسماعيل (1672 — 1727).. من جهة أبيه، والمولى عبد الرحمن بن هشام (1822 — 1859)، من جهة أمه[1]. وكان جده الأول. علي بن عبد المالك بن زيدان قد حل من تافيلالت، في الربع الأخير من القرن 18 وقصد مكناس صحبة أسرته للاستقرار بها. واعتبارا لمرتبته الاجتماعية ونفوذه. عينه السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1757 —

(1) محمد المنوني : عبد الرحمن بن زيدان، مؤرخ مكناس، مجلة دعوة الحق، عدد 1. نونبر، 1966، ص : 93.

1790) نقيبا للشرفاء العلويين بمكناس فاحتفظت عائلته بهذا المنصب منذ هذا التاريخ . وعبد الرحمن بن زيدان نفسه شَغَلَه حتَّى وفاته سنة 1946[2] . ونعرف جيدا أن هذا المنصب لم يكن يكتسي صبغة شرفية فقط ، بل كان صاحبه يملك سلطة ونفوذا حقيقيين داخل المجتمع ، سيما وأن مغرب ما قبل عهد الحماية ، كانت تطغَى على بيئته الاجتماعية ومناخه الفكري والذهني مميزات مجتمعات ما قبل الرأسمالية ، حيث كانت الألقاب والأنساب ومرتبة العائلة لا تقل أهمية عن الثروة المادية .

وواضح أن تسمح له أصوله الإجتماعية وظروفه العائلية بالاستفادة من تربية وتكوين نادرا ما كان يحلم بهما باقي أبناء جيله . وجريا على التقاليد التي ميزت ، قرونا طوالا ، تعليمنا التقليدي قبل سنة 1912 ، بدأ ابن زيدان دراسته القرآنية واللغوية بمسقط رأسه ، ثم رحل إلى فاس لحضور دروس أشهر فقهاء وعلماء الوقت . وأواخر عهد المولى عبد العزيز أنهَى دراساته في العلوم الدينية والشرعية وأحرز على عدة إجازات من علماء القرويين . ويظهر أنه أعجب كثيرا بعلم محمد بن جعفر الكتاني ، صاحب «سلوة الانفاس» ونفهم مما ورد في صفحات من كتابه «إتحاف اعلام الناس بجمال حاضرة مكناس» أن شغفه القوي بالعلم جعله يميل أكثر إلى الابتعاد عن الوظائف الادارية والمخزنية للانكباب على المطالعة والتأليف وللانصراف إلى أبحاثه . ومما لاشك فيه أن الظروف المضطربة التي عرفتها البلاد غداة وفاة الوزير أبا أحماد بن موسَى (سنة 1900) شجعته على هذا الاختيار .

وكسائر المغاربة المثقفين والميسورين ، تاقَت نفسه إلى زيارة بعض بلاد المشرق العربي للتعلم على بعض مشاهير علمائها والتعرف عليهم وأداء فريضة الحج . فسافر سنة 1913 وزار كلا من تونس والقيروان والقاهرة ودمشق والمدينة المنورة وحضر دروس عدد من أشهر علماء هذه العواصم وتعرف على بعض رجالات الفكر والعلم بها .

---

(2) عبد الرحمن بن زيدان : اتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس ، الرباط . 1929 — 1933 ، 5 أجزاء ج 5 ، ص . 192 .

(3) عبد الرحمن بن زيدان : نفس المرجع ، ج . 4 ، ص . 308 .
عبد الرحمن بن زيدان : الدرر الفاخرة بمآثر الدولة العلوية بفاس الزاهرة . الرباط . 1937 ، ص . 142 .

وقام ، فيما بعد ، بجولة ثانية إلى الشرق العربي ، وهذه المرة للمقابلة والتباحث مع بعض الزعماء السياسيين والمثقفين المناوئين للسياسات الاستعمارية والمدافعين عن كرامة العرب وحقوقهم المهضومة ، فتمكن من ملاقات الملك عبد العزيز بن سعود والأمير شكيب أرسلان .

ورافق سنة 1937 ، الملك محمد بن يوسف إلى باريز لحضور حفل افتتاح المعرض الاستعماري الذي نظمته سلطة الحماية بمناسبة مرور مائة سنة على احتلال القطر الجزائري سنة 1830[4] .

نضيف إلى ما سبق مشاركتَه في عدة لقاءات علمية وثقافية ، داخل المغرب وخارجه .

وفي سنة 1925 ، استضافه معهد الدراسات العليا المغربية لالقاء محاضرة ، فاختار الحديث عن موضوع يتعلق بالتاريخ ، سماه «مبادئ التاريخ» . كما تناول الكلمة ، سنة 1933 ، أمام نفس المجمع العلمي ، فحاضر في موضوع «تنظيم القصور الملكية ومفاخر الدولة العلوية منذ عهد المولى الرشيد إلى عهد سيدي محمد بن يوسف»[5] .

وتتويجا لأعماله ونشاطه الثقافي ، منح جائِزَة المغرب في التاريخ والأدب عن كتابه «إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس» الذي صدر منه حتّى الآن خمسة أجزاء من ثمانية . ماتزال ثلاثة منها مخطوطة .

أصبح عبد الرحمن بن زيدان مشهورا في الأوساط الأدبية والسياسية ، وبصفته نقيبا للشرفاء العلويين بالعاصمة الإسماعيلية ومؤرخا للدولة العلوية تيسر له الوصول إلى عدة مستندات وخزانات[6] . فجمع كميات هائلة ومتنوعة من الوثائق التاريخية ، ويتحدث بعض المهتمين بتاريخ المغرب المعاصر أن بخزانته ما لا يقل على 20 000 وثيقة ترجع إلى فترات ومواضيع مختلفة ومتنوعة[7] .

---

(4) عبد الرحمن بن زيدان : الدرر الفاخرة بمآثر الدولة العلوية بفاس الزاهرة ، ص . 227 .
(5) عبد الرحمن بن زيدان : العز والصولة في معالم نظم الدولة ، المطبعة الملكية ، الرباط ج 1 ، ص . 1 — 3
(6) عبد الرحمن بن زيدان : الدرر الفاخرة بمآثر الدولة العلوية بفاس الزاهرة ، ص . 227 .
(7) جرمان عياش : مسألة المستندات المغربية ، هسبريس — تمودا ، عدد 2 و3 ، 1961 . ص . 315 . (بالفرنسية) .

ومن مميزات عبد الرحمن بن زيدان أنه مزج بين الثقافة التقليدية وتكون تكوينا عميقا في العلوم الدينية ومعطيات العلوم التاريخية الحديثة بفضل احتكاكه ومجالسته لعدد من الباحثين الأجانب الذين أطلعوه على مناهجهم في البحث ومجال تخصصاتهم ونماذج من إنتاجهم العلمي ، سواء تعلق الأمر بالتاريخ أو علم الآثار أو الأبحاث الإتنوغرافية أو الأنتروبلوجية ....

أما عن مؤلفاته ، فإنها تقرب من العشرين مؤلفا ، أغلبها لم يطبع حتَّى الآن . وفيما يلي عناوين هذه المؤلفات :

1) المؤلفات التاريخية :

ا – المنشـورة :

– إتحاف اعلام الناس بجمال حاضرة مكناس . الرباط ، 1929 – 1933 – 5 أجزاء .

– الدرر الفاخرة بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة . الرباط ، 1937 .

– العز والصولة في معالم نظم الدولة . المطبعة الملكية ، الرباط 1961 – جزءان .

– العلائق السياسية للدولة العلوية . مجلة المغرب . عدد 16 يناير 1934 ، ص . 25 .

– مولاي إسماعيل والأميرة دوكنتي .

– رحلة الحجاز ومصر والشام . مجلة السعادة ، 1938 .

ب – غير المنشورة :

– المناهج السياسية في مآثر ملوك الدولة العلوية جزءان .

– النهضة العلمية على عهد الدولة العلوية .

– العقود الزَّبَرْجَدِيَّة .

– المنزع اللطيف في التلميح بمفاخر مولاي إسماعيل بن الشريف .

– جنَى الازهار ونور الأبصار في روض الدواوين المعطار .

– المؤلفون على عهد الدولة العلوية .

– مسامرات في مبادئ التاريخ .

– محاضرة الأكياس بملخص تاريخ مكناس .

– فهرست شيوخي .

2) مؤلفات ومقالات أخرى .

ا – المنشورة :

– النور الإلهي بمولد الرسول الخاتم الفاتح ، تونس ، 1912 ، 56 ص .

– قُرَاضَةُ العقيان في تحقيق استمرار أفراد من الكهنة لآخر الزمان . القاهرة ، 1914 ، 24 ص .

– اليمن الوفير الوفي في امتداح الجناب اليوسفي .

– محاضرة في الأخلاق .

– تبيين وجوه الإختلال في مستندات إعلان العدلية بثبوت رؤية الهلال .

– كفاية المحتاج في مدح صاحب اللواء والتاج .

ب – غير المنشورة :

– تغيير الأسفار على من عاب الأشعار .

– ديوان شعـري .

– أوضح المجاز لمن استجاز وأجاز

– بغية المستهـام .

ويعتبر كتاب «إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس» أهم مؤلفات عبد الرحمن بن زيدان التاريخية ، وقد رجع إلى مصادر عديدة ومتنوعة في العلوم الدينية والتاريخ والتراجم والفهرسات كوفيات الأعيان لابن خلكان وكتاب العبر لابن خلدون وروض القرطاس لابن أبي زرع ونشر المثاني للقادري ونفح الطيب

للمقري والروض الهتون لابن غازي والاستقصا للناصري وعجائب الآثار في التراجم والأخبار لعبد الرحمن الجبرتي وسلوة الأنفاس لمحمد بن جعفر الكتاني وممتع الأسمار لابن عيسَى المهدي الفاسي ومرآة المحاسن للعربي بن الشيخ أبي المحاسن الفاسي وابتهاج القلوب لعبد الرحمن الفاسي بن الشيخ عبد القادر الفاسي . ويعطي عبد الرحمن بن زيدان ، كما فعل لسان الدين بن الخطيب ، في كتابه : «الإحاطة في أخبار غرناطة» ، نظرة تاريخية عن مكناس ، ويأتي بما لا يقل على خمس مائة ترجمة لشخصيات مختلفة ، كالسلاطين ، والأمراء ، وقواد الجيش والوزراء ، والشعراء والعلماء وكبار أرباب الزوايا ، نشأوا بالمدينة أو أقاموا بها ، مما يضفي على الكتاب صبغة هامة لمعرفة تاريخ المغرب السياسي والاجتماعي والفكري على عهد الدولة العلوية .

وقد ذيل المؤلف كل جزء من كتابه بستة فهارس ، مما يسهل على القارئ تصفحه واستعماله . ويتضمن «إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس» المواد والمواضيع التالية :

1) مقدمة حول مبادئ التأريخ (الجزء الأول ، ص . 7 — 20)
2) تأسيس مدينة مكناس (الجزء الأول ، ص . 20 — 261) . ووصف موقعها .
3) بداية تراجم الاعلام . رتبها حسب حروف المعجم .

وأخيرا نذكر أن الكتاب يتضمن ثمانية أجزاء ، طبع منها حتَّى الآن خمسة أسفار على النحو التالي :

الجزء الأول ظهر سنة 1929 ويضم 470 صفحة .
الجزء الثاني ظهر سنة 1930 ويضم 549 صفحة .
الجزء الثالث ظهر سنة 1931 ويضم 599 صفحة .
الجزء الرابع ظهر سنة 1932 ويضم 523 صفحة .
الجزء الخامس ظهر سنة 1933 ويضم 563 صفحة .

2 – أفكاره السياسية :

بصفته مؤرخا للدولة وبسبب النظام الإستعماري المفروض على المغرب في وقته .

فبديهي ألا يتبنّى عبد الرحمن بن زيدان ، أفكاراً جد متطورة في الميدان السياسي والاجتماعي . فعلى غرار الأعمال والمؤلفات المشابهة ، فإنّه ينوه ويشيد بما أنجزته الدولة وبما حققته في العصور السابقة . في هذا الصدد ، يخصص بابا كاملا في كتابه «إتحاف أعلام الناس ...» لأفكاره وآرائه السياسية علاوة على ما نستقيه حول نفس الموضوع في صفحات أخرى من مؤلفاته .

فبعد الاستشهاد ببعض آراء ابن خلدون عن مدة حياة الدول والإتيان بأقوال لهنري تراس في موضوع الحكم الإستبدادي وعيوبه ، يعرض علينا ابن زيدان وجهة نظره ، ويقر بأن الحكم المطلق تشوبه عدة عيوب وسلبيات على حياة الأمم ، ويتحدث عن الأخطار التي تحدق بكل نظام سياسي إذا ما كان الجالس على العرش دون المستوَى المطلوب . وفي هذا الصدد يقول المؤلف : «.. ومعالجة هذه الأمراض (يقصد الفتن وعدم استقرار الحكم في الأنظمة بصفة عامة) أيسر في الحكم الدستوري مما في الاستبدادي لأن الملوك المستبدين إنما يطلبون النفع الشخصي ، فإذا كانت علة الفساد من ضَعْف أخلاقهم فإن ذلك الضَّعْف يغريهم على التمسك بالسيادة ولو آل أمرها إلى خراب المملكة ...»[8] .

ويضيف قائلا ، مع التعبير عن نوع من الحسرة والشعور بالمرارة :

«ويسوءني للغاية تغلب الإستبداد على طبيعة ملوك الإسلام مع علمهم بفائدة التقييد بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية التي من أصولها المحفوظة إخراجُ العبد من داعية هواه وحمايةُ حقوق العباد سواء كانوا من أهل الإسلام أو غيرهم ...»[9] .

يستخلص بن زيدان من تحليله ضرورة تواجد قوة سياسية موازنة لحكم العاهل الحاكم . وفي نظره ، فإن فئة العلماء هي الوحيدة التي يمكن أن يسند إليها هذا الدور سيما وأنها تحظَى باحترام وتقدير جميع فئات المجتمع ، وفي هذا الصدد يقول ابن زيدان :

«فلذلك وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات فالمغيرون للمنكر

(8) عبد الرحمن بن زيدان : إتحاف اعلام الناس .... ج 5 ، ص . 472 .
(9) عبد الرحمن بن زيدان : إتحاف أعلام الناس ... ج 4 ، ص . 472 – 473 .

في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوربا المجالس (الدستورية والبرلمانية) وآراء العامةِ الناشئةِ عنها وعن حرية المطابع. ومقصودُ الفريقين واحدٌ وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة ...»[10].

يمكن أن نستنتج مما سبق، نفور ابن زيدان من نظام الحكم الإستبدادي. وموقف كهذا لا يستغرب من قبل عالم مغربي له اطلاع واسع بتسيير شؤون الدولة وبأسس ومشارب الحكم في الأنظمة الإسلامية، إلى جانب اتصالاته العديدة بالأوساط السياسية والمثقفة في بلاد الشرق العربي واحتكاكه المستمر بكبار الباحثين والمسؤولين السياسيين المتنورين الأجانب. ومما يعزز رأينا هذا، الأمثلة العديدة التي نستقيها من كتابات المؤلف، حين يطلق العنان لقلمه، للتعبير عن آراءه وأفكاره في مواضيع شتَّى، سياسية وثقافية ودينية. وكمثال على ذلك، رأيه حول بعثات الطلاب المغاربة إلى بعض الأقطار الأوربية للتعليم والتكوين في عدة ميادين علمية وعسكرية خلال الربع الأخير من القرن الماضي حيث يقول:

«ولم تقف همة المترجم (المولى الحسن 1873 ـ 1894) عند هذا الحد بل إنه لما نظر إلى الأمم الراقية وما أفادها العلم الرياضي والطبيعي من القوة والسلطان والشفوف على الاقران في معترك الحياة أراد أن يَزُجَّ ببلاده في ذلك الميدان الواسع فعضد إرسالية الشبان المتخرجين من مدرسة والده وتوجهوا لعواصم أوربا لتتميم دروسهم فعين لكل فريق رجلا من أهل الدين والعلم لمرافقتهم وصيانتهم واجرَى عليهم النفقات الكافية ولما زاولوا دروسهم وملأوا بكل نافع حقائبهم ويمموا بلادهم ليبثوا فيها ما ينفع مستقبلهم فلم يعدموا معاكسا وقف في سبيلهم وحَرَم البلاد والعباد ما كان يرجَى من فوائد معارفهم بفتح المدارس وسلوك هذا السبيل كما سلكه أهل اليابان لذلك العهد الذين رافقوهم في دروسهم فكانت النتيجة أن تقدم اليابنيون وتأخرنا ولله في خلقه شؤون ...»[11].

وعن رأيه حول طبيعة الحكم في المغرب، خاصة في فترة الدولة العلوية، يقتفي ابن زيدان آثار سابقيه من المؤرخين فلا يبتعد عن النظريات العامة السنية حول نظام

---

(10) عبد الرحمن بن زيدان: نفس المرجع، ج 4، ص. 473.
(11) عبد الرحمن بن زيدان: إتحاف أعلام الناس... ج. 2، ص. 465.

الحكم في البلاد الإسلامية . فسلطان المغرب ، بصفته أمير المومنين ومن سلالة الرسول ﷺ ، فلا أحد يجادل في مشروعية حكمه . وتزداد هذه المشروعية قوة ورسوخا متَى دعمها وطعمها العاهل الحاكم بمجلس تمثيلي ينوب عن الأمة ويساعده على تسيير شؤون الدولة . فكل إصلاح يقْدمُ عليه المسؤولون ويتم في هذا الإطار التنظيمي ، لن يسفر إلا على نتائج حميدة ، بما في ذلك من اقتباس وسائل التسيير والعيش العصرية ، ويمكن للشعب ، إذاك ، مسايرة شؤونه بواسطة فئة المجتمع الواعية ، وهي فئة العلماء ، الذين يقدمون النصح للسلطان ويرشدونه كلما دعت الضرورة إلى ذلك .

3 – مفهوم التاريخ عند ابن زيدان :

يقول المستشرق الفرنسي ليڤي بروفنصال ، في كتابه «مؤرخو الشرفاء» ما يلي :

«وعليه فلا ينبغي ونحن نتكلم عن بلاد عرف أهلها بالاغراب في المحافظة على التقاليد والنواميس السلوكية ، أن نعجب من ميل مؤرخيه إلى الاشتغال بسير المتقدمين من الاشراف والنبلاء سواء منهم الملوك والحكام الذين تعاقبوا على مسرح السياسة وكانت بأيديهم أزِمَّةُ الأمور الدنيوية ، أو العلماء والصالحين المعروفين بإخلادهم إلى الحياة الروحية . فكانوا في نفس الوقت اخباريين وكتاب تراجم ، سالكين المسالك التي سبقهم عليها المؤرخون في باقي أقطار العالم الإسلامي ...»[12] .

ينطبق هذا النعت تماما على عبد الرحمن بن زيدان ونعتقد أن إسهامه كان أكثر أهمية في ميدان التراجم ، خلافا لعطائه في الميدان التاريخي الصرف . ومهما يكن من أمر ، فإن أول سؤال يتبادر إلى ذهننا هو هل مفهومه للتاريخ عامة يختلف أم لا عن تصور سابقيه من المؤرخين لهذا العلم ، وهل أظهر جرأة وأصالة وهو يعالج مواضيع تاريخية ؟

في الصفحات الأولى من مؤلفه «إتحاف اعلام الناس بجمال حاضرة مكناس» يتحدث عن تصوره للتاريخ في الكلمات التالية :

«التاريخ لغةً تعيينُ الوقت مطلقا وعُرفاً علم يُبحث فيه عما مضَى في سابق

(12) ليڤي بروفنصال : مؤرخو الشرفاء ، ترجمة عبد القادر الخلادي ، دار المغرب للتأليف والنشر والترجمة ، الرباط ، 1977 ، ص . 47 .

الدهور وعن أحوال المتقدمين من الأمم وأسماء المشاهير منهم ومعرفة أزمنتهم وأمكنتهم وسيرهم وعوائدهم وما يتعلق بحياتهم ووفياتهم .

وينقسم إلى أثري وبشري ، فالأول ما قصته الكتب المنزلة والسنة النبوية والثاني ما دونه علماء الأمم من الوقائع والحوادث والحروب ، وينقسم أيضا إلى قديم وحديث فالقديم ما كان قبل الإسلام والحديث ما كان بعده....

وأما واضعُ الأثري منه فهو الله تبارك وتعالى أنزله على رسله الكرام في كتبه الناطقة بالحق واعظمها القرآن ، فقد تكررت فيه أقاصيص المتقدمين وأحوال الماضين وخصوصا مع الأنبياء والمرسلين...

وأما فضيلته فهو من أعظم العلوم وأعزها وأشرفها وأنفعها وأجملها وأكملها فهو أكبر مرب للأذهان ومُرَقٍّ لحالة الإنسان والعمران وهو في الحقيقة برنامج ما مضَى وتذكرة ما عناه الأولون من أحوال وتقلبات . وتَبْصرةٌ لأولي الألباب في المستقبل وعُمُرٌ جديد للمطالعين يُغْتَنَمُ ولا يُهْمل..»[13] .

من جهة أخرى ، يبدي ابن زيدان اهتماما كبيرا بالجوانب السياسية والاجتماعية في كتاباته ويطرح بعض الأسئلة حول ظهور واندثار الدول ، وسيرا على التقاليد المألوفة عند المؤرخين العرب الذين سبقوه إلى تأليف مصنفات تاريخية أو تراجم لا يتردد في الاستشهاد بسور وآيات من القرآن الكريم والسنة النبوية ، وكأنه يهدف إلى طمأنة قرائه أو الدفاع عن وجهة نظره وأفكاره ، مبرزا فائدة التاريخ كعلم وضرب من ضروب المعرفة . وفي هذا الصدد يستدل ببعض الآيات القرآنية لتدعيم رأيه :

«وَكُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ»[14] .

وعن خلافة البشر في الأرض وخاصة الحاكمين منهم يورد المؤلف الآية التالية : «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُمْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ»[15] .

---

(13) عبد الرحمن بن زيدان : إتحاف أعلام الناس... ج . 1 ، ص . 7 .

(14) عبد الرحمن بن زيدان : نفس المرجع ، ج . 1 ، ص . 7 – 8 السورة 11 ، الآية 121 .

(15) عبد الرحمن بن زيدان : نفس المرجع ، ج . 1 ص . 19 . السورة 38 ، الآيتان 25 و26 .

يتضح لنا من هذا السرد للأحداث أن ابن زيدان يركز أساسا على الجانب السياسي في كتابه التاريخ ، وعلى غرار سابقيه من الإخباريين المغاربة ، فإنه لا يتردد في تبني فكرة أفضلية علم التاريخ بالقياس إلى العلوم الأخرى ، ويعتبره مدرسة لتهذيب الفكر وتنويره ، تستفيد منه الأجيال الحاضرة ، حاكمون ومحكومين ، لرسم معالم طريق سلوكها بالنظر إلى تجارب الأمم البائدة[16] .

من جهة أخرى ، يرَى إبن زيدان بأن مناهج وأساليب الكتابة التاريخية قد عرفت تطورا هائلا في وقته . فينصح المؤرخ بنهج أساليب التأليف التاريخي الحديثة ويدعوه إلى بذل مجهودات لكي لا يظل سجين ما أنجزه قدماء الإخباريين في هذا الميدان . كما يوصيه بعدم التسرع في استغلال الوثائق ، ملحا على ضرورة التأكد من صحة الحدث وإمكانية وقوعه فعلا[17] .

ترَى ، هل التزم المؤلف بهذه النظريات والأفكار وحرص على تطبيقها وهو يحرر مؤلفاته التاريخية ؟ .

طبعا ، يلجأ إلى الرواية الشفوية ويستغل الوثائق المكتوبة الرسمية وغيرها . كما كان على علم بالأبحاث التي كان يجريها علماء الآثار في شالة ووليلي ، فيطلب من المؤرخين الاهتمام بعلم الآثار والنقود والرسوم والصور الصخرية لما لها من أهمية في معرفة تاريخ الأمم السابقة .

ولكن ، سرعان ما نلمس وبكل أسف ، أنه لم يعمل قط بهذه النصائح والنظريات ولا نجد لها إلا نادرا أثرا في مؤلفاته . فإنه يسرد الأحداث على غرار الإخباريين المغاربة ، وخاصة اكنسوس والناصري سنة بعد سنة ، ويقدمها بكيفية غير منطقية .

وبسبب تكوينه ووظيفته والتزاماته ، فإنه من المستحيل أن ينفرد بإظهار سلوكه وطريقة يميزانه عن سابقيه من الإخباريين المغاربة .

ويشهد على ما نقوله الفكرة التالية :

---

(16) عبد الرحمن بن زيدان : نفس المرجع ، ج . 1 ، ص . 9 — 10 .

(17) عبد الرحمن بن زيدان : نفس المرجع ، ج 1 ، ص . 17 — 18 .

«.. ومن معرفة الناس لنظام القصور ، تجلى أمامهم عظمة الدولة وخطرها . إذ بمعرفة حياة الملوك تعرف حياة الشعوب وأثرها ...»[18] .

ونلمس جانبا من الفكر التقليدي لدى المؤلف عندما يتحدث عن تمردات القبائل وأهل الحرف في بعض الحواضر ضد السلطة المركزية أو ممثليها في الأقاليم . وعوض التساؤل عن أسباب نشوب هذه الانتفاضات ومحاولة وضعها في إطارها السياسي والاجتماعي . يكتفي ابن زيدان بنعت المتمردين والعصاة بأقبح النعوت ويقول بأنه من الواجب محاربتهم والقضاء عليهم كما لو تعلق الأمر بكفار يضمرون الشر إلى الدولة والجماعة الإسلامية[19] .

طبعا ، ليست فكرة قتال العدو الخارجي قبل التصدي للعدو الداخلي بأمر جديد عند ابن زيدان بل نجدها عند كثير من العلماء التقليديين حيث يستندون إلى نصوص شرعية لإيجاد تبرير لها[20] .

وأحيانا ، يؤدي به إعجابه المفرط بذوي الجاه والنفوذ إلى ارتكاب بعض الهفوات وإصدار أحكام فيها كثير من الغلو كما نلمس ذلك عند وصفه لبعض الآثار[21] .

من جهة أخرى . لا يظهر ابن زيدان روحاً نقدية خاصة إذا تعلق الأمر بحياة الصلحاء ومناقبهم إذ يتقبل المعجزات والخوارق المنسوبة إليهم ولا يشك في صحة وقوعها[22] .

وختاما لهذه اللمحة عن واحد من علمائنا المرموقين والمؤرخين المجتهدين ، نعتقد أن عبد الرحمن بن زيدان لم يكن مؤرخا إجتماعيا كما يتجلى ذلك في أعمال المؤرخين الاجتماعيين المعاصرين ، بل كان مؤرخا تقليديا يؤرخ للأحداث البارزة مع إحساس بأساليب التاريخ الحديث .

---

(18) عبد الرحمن بن زيدان : العز والصولة في معالم نظم الدولة ، المطبعة الملكية ، ج . 1 . الرباط ، 1961 ، ص . 5 .

(19) عبد الرحمن بن زيدان : إتحاف أعلام الناس ... ج 2 ، ص . 258 .

(20) رمي المهدي بن تومرت المرابطين بالزندقة وأعطى الأولوية لمحاربتهم قبل قتال الكفار .

(21) عبد الرحمن بن زيدان : إتحاف أعلام الناس ... ج 1 ، ص ، 124 — 125 .

(22) عبد الرحمن بن زيدان : إتحاف أعلام الناس ... ج 2 ، ص ، 114— 115 .

ومهما يكن الأمر ، فإن إسهامه يلمس ويظهر جليا ، وهذا هو المهم ـ في الكمية الهائلة من الوثائق المخزنية وغيرها التي تركها لنا ـ حيث مازال المهتمون بتاريخ المغرب يرجعون إليها باستمرار لإنجاز وتتميم أبحاثهم وأعمالهم العلمية وهذا عطاء ، في نظرنا ، يجب أن تعتز به المدرسة التاريخية المغربية الناشئة .

مصطفى الشابي
وجدة في 19 فبراير 1983

محمد حسن

حول احدَى القبائل البربَرية : نفوسة
(مجالها الجغرافي وعلاقتها بالسلطة المركزية)

يختلف المحتوَى النظري لمفهوم القبيلة من مدرسة إلى أخرى إذ ركّزت كل واحدة على محتوَى مميّز وبقيت التفاسير المقدمة جزئية :

– **التفسير الكلاسيكي** : ورد المصطلح في القرآن في صيغة الجمع[1] ، وتعرّض إليه النويري[2] في ترتيبه النوعي للمجموعات البشرية إذ تدرّج من الجذم إلى الجمهور إلى الشعب إلى القبيلة إلى العمائر ثم البطون فالأفخاذ فالعشائر والفصائل وأخيرا الرّهط . على أن تحديد المفاهيم يختلف من مصدر إلى آخر ، ويقع الخلط بين القبيلة والعشيرة مثلا . أما ابن خلدون فإن رؤيته للقبيلة تقوم على أساس العصبية القبلية التي يعتبرها المحرّك الأساسي للوصول إلى الملك ومنه إلى العمران الحضري ، ويقسّم القبائل البربرية إلى صنفين : بدو رحل وهم البتر ومستقرون وهم البرانس[3] .

على أن هذا التقسيم بقي غير ثابت لأنه رغم ما أبداه من دقة في الملاحظة لحالة البربر في عصره ، فإن ابن خلدون لم يواكب كل الأحداث التي أرّخ لها ، وكان لابدّ له أن يعتمد على المصادر السابقة ، بما فيها من خلط بين الأسطورة والحقيقة .

---

(1) سورة الحجرات رقم 49، الآية 13 (.....«وجعلناكم شعوبا وقبائل»).

(2) النويري، نهاية الأرب، القاهرة 1965، ج 2، ص. 269. وقال فيما يخصّ القبيلة : هي التي دون الشعب تجمع العمائر وانما سمّيت قبيلة لتقابل بعضها ببعض واستوائها في العدد.

(3) ابن خلدون، تاريخ، بيروت 1968، ج 6، ص. 175 — 211.

وبالتالي فإن هذا التقسيم يحتوي على كثير من العناصر الخيالية والمخطئة . فصنهاجة التي يذكرها ضمن البرانس تنقسم في الحقيقة إلى مستقرين في القبائل الكبرَى ورحّل على الابل في الصَّحراء (صنهاجة اللثام) ، وكذلك انقسمت زناتة إلى بدو السباسب العليا الجزائرية وسكان واحات المزاب المستقرين[4] . كما أن انتماء نفوسة إلى المجموعة البترية لم يمنع من أنها أخذت شكلا قرويا مميّزا مثل جبل أوراس ووسلات .

– **التفاسير الاجتماعية** : تُقسِّم نظرية التجزئة المجتمع إلى أجزاء متساوية أساسها القرابة الدموية الحقيقية أو المزعومة . فالقبيلة ، حسب «مورغن» مكونة من مجموعة عشائر ، وهي عبارة عن مجتمع كامل التنظيم يمتاز بانحداره من أصل واحد وبوجود اسم خاص به ولغة وسلطة ومنطقة جغرافيّة خاصة . وتفسّر نظريّة التجزئة الانقسامات داخل القبيلة بالهجرات الناتجة عن قلة الموارد والازدياد السّكني .

ويرجع «مارشال سهلين» كل الانماط الانتاجية للقبيلة إلى النمط العائلي للانتاج ، أي أن أغلبية الانتاج يكون لاستهلاك المجموعات العائلية وقليلاً منه للتبادل ، وهو لا يأخذ بعين الاعتبار التطوّر الحاصل داخل القبيلة الواحدة ويدمج في إطار النمط العائلي شكلين مختلفين من الانتاج : القبيلة والاتحاد القبلي المركزي[5] .

ويضيق هنا المجال كي نتولَّى تحليل هذه النظريات الاجتماعية المختلفة ونقدها ، ودون أن نبحث أكثر في المحتوَى النظري لمفهوم القبيلة ، فإننا نريد الانطلاق من أحداثيات زمانية ومكانية واضحة لمحاولة التعرف على حقيقة قبلية نفوسة .

ما هي إذن خصوصيات هذه القبيلة من خلال علاقتها بالأرض وبالسلطة المركزية ؟

---

(4) انظر : *J.Berque: Qu'est ce qu'une tribu Nord Africaine ? In Hommage à Lucien Febvre, Paris, 1953, TI, p.261-272.*

(5) أنظر التفاصيل حول هذا الموضوع في :
Godelier, un domaine contesté : l'anthropologie économique, Paris, 1974, pp.236-264.

ا – المجال الجغرافي لقبيلة نفوسة :

كانت الأرض الاطار الأساسي لعمل القبيلة الجماعي وانتاجها (رعي وصيد وتفليح)، مما يفسر التّرادف بين الملكية العقارية والقبيلة، وقد اتسعت هذه الأرض أو تقلّصت حسب الطريقة المتّبعة في الانتاج وحسب مدَى قوة القبيلة أو ضعفها. وتتمكّن القبيلة في الحالة الأولى من احتواء القبائل والعشائر الضعيفة المجاورة. دون اعتبار للعامل الجينيالوجي.

1) اتساع أرض نفوسة وامتداد تسميتها إلى القبائل الأخرى :

تتكون قبيلة نفوسة في بداية العصر الوسيط من مجموعة عشائر وقرَى شبه مستقرة بالجبل المعروف باسمها. على أن الجبل قد احتوَى علاوة على نفوسة على عدة عشائر غير متجانسة جينيالوجيا، من زناتة وهوارة مثل بني يفرن وزمور ومكسور وماطوسة. وقد سكنت هذه المجموعات القبلية وطن يفرن وناحية جادو، بل كذلك الجهة الغربية الخاصة بنفوسة والمسمّاة أميناج[6]. على أن من المتغيّرات في بداية العصر الوسيط استقطاب نفوسة لبقية هذه القبائل والعشائر الصغيرة التي انصهرت تدريجيا داخلها، حتّى امتدت تسميتها في مرحلة أولى إلى ناحية جادو، ولم تبق إلا قبيلة بني يفرن الزّناتية خارج منطقة نفوسة، وقد تصدّت لمحاولات الاحتواء التي قامت بها نفوسة تجاهها، وقامت حركة خلف بن السمح لهذا الغرض، فتبنّت فكرة انفصال حوزة نفوسة عن «وطن يفرن»، على أن تغلّب نفوسة على الحركة الخلفيّة يعني بداية بسط نفوذها على جهة يفرن، وقد تمّ ذلك نهائيا في آخر العصر الوسيط حتَّى أصبحت نفوسة تعني كامل الجبل الممتد على مسافة 200 كم طولا بين الجبل التونسي وجبل غريان[7].

وبالتالي يمكن اعتبار هذا الخلاف الحاصل بين تسمية القبيلة وبين جذور وأصل

---

(6) وجدت داخل أميناج عدة بلدان من أصل هواري أو زناتي مثل كاباو وتاغرويت وتبرست وتين ونزيرف وأنير، انظر : ابن حوقل، صورة الأرض ص. 93، البكري، المسالك، ص. 9، ياقوت، البلدان، ليبزيغ، 1869 ج. 4 (2) ص. 801، الشماخي، كتاب السير، تحقيق ودراسة محمد حسن، الجامعة التونسية 1979 (نسخة مرقونة بالمكتبة الوطنية، ص. 59، 171).

Lewicki, Tasmiyat... In R. O., 1961, p88 - 92. La répartition géographique In R. O, 1951, P.332 - 333.

(7) انظر : *Despois, le Djebel Nefousa, Paris 1935, p 282 - Art. Ifrán : E. I(nlle édit.).*

الخلايا المكونة لها والقادمة من جهات مختلفة ثانية قانونا هاما ، ذلك أن الأسس الجينيالوجية للقبيلة الواحدة غير ثابتة نظرا لانتساب فروع صغرَى لقبيلة قوية أو لانضمام أفراد من الموالي إليها ، ويقع هذا نتيجة الهجرة والترحال والحروب أو نتيجة التقاء مصالح مشتركة ، ويتمّ دمج هذه الأقليات عن طريق الزواج حتّى تصل تدريجيا إلى مرحلة الذوبان .

وإن كان التفسير الكلاسيكي يكتفي غالباً بارجاع كلّ أفراد القبيلة إلى أصل واحد ، فإنّ «مورغن» ، من أوائل الممثلين لنظريّة النّسق الانقسامي ، قد اعتبر أن أزدياد عدد العشائر والقبائل نتيجة الهجرة يؤدّي إلى انفصال العشائر الجديدة عن الأخرى ، وبالتّالي إلى انقسام القبيلة الواحدة إلى عدّة أجزاء وتطوّر سيرورة التجزئة [8] .

كما أثبتت النّظريات الوظيفيّة الحديثة وخاصّة دراسات «مارشل سهلين» وهميّة الفكرة القائلة بالجدّ الأسطوري وغياب الوحدة الثّقافية واللّغويّة والعرقيّة داخل القبيلة الواحدة التي تتكوّن من مجموعة عائلات أو أجزاء أوّليّة لا تربط بينها القرابة الدّمويّة بقدر ما يصل بينها اشتراكها في النمط العائلي للانتاج [9] .

ودون أن نتقيّد بأيّ مدرسة من المدارس السّابقة ، نستنتج أن تحديد مفهوم قبيلة نفّوسة يعتمد على المعطى الاجتماعي ــ الجغرافي أكثر منه على القرابة الدموية .

2) تحرك المجال الجغرافي للقبيلة :

امتازت القبيلة بالتنقل في مجال جغرافي خارج المدينة مرتبط بالمسافات المقطوعة ، مما أدَّى إلى تكوين لحمة اجتماعية قوية تربط أفراد القبيلة الواحدة وتزداد مكانة عندما تصبح نوعا من التأمين الاجتماعي ضد الكوارث الطبيعية والاقتصادية والأخطار الاجتماعية والسياسية .

وهو ما وقع بين الاستعمار الروماني الاستيطاني والقبائل البربرية التي دحرت نحو الجنوب بعد أن زحزحت عن أراضيها لصالح الرومان ، مما أدَّى إلى ازدياد الكثافة السكنية في مناطق فقيرة مثل جبل نفوسة ، وتمكن البربر من الصمود في وجه

(8) انظر : *Godelier, Horizon, projets marxistes en anthropologie, Paris.1977, TI, p.196*

(9) *Ibid, p.200*

المستعمر والتصدّي له في هذه المناطق التي تحولت تدريجيا إلى أراض للترحال تطئها أقدام غفيرة من الجمال في طريقها نحو الشمال والغرب انطلاقا من جهة طرابلس والجنوب التونسي[10].

وتكررت ظاهرة تغيير القبيلة لارضها مع قدوم العرب وابتعاد نفوسة نهائيا عن الطريق الساحلي الرابط بين مصر والقيروان، واستقرارها بالجبل المشرف على السّهل الذي تحول في كثير من الأحيان إلى ميدان صراع بين البربر وجند الخلافة[11] كما أدّى الاصطدام بين هذه القبائل وبين العرب المستقرين في المدن الكبرى مثل الفسطاط والقيروان وطرابلس إلى تحول عدة مجموعات من جهة طرابلس في اتجاه الغرب، أي نحو الأماكن النائية عن النفوذ الإسلامي العربي. على أن جبل نفوسة بقي طوال هذه الفترة الأولى خارجا عن السلطة المركزية، بل كان بدوره مركز مقاومة لسلطة الخلافة في مرحلة أولى قبل أن ينتقل في مرحلة ثانية إلى تاهرت بحثا عن مكان بعيد عن افريقية لبناء دولة أباظية مستقلة.

وهكذا فقد أدت الأوضاع الطبيعية والاقتصادية (البحث عن أماكن رعويّة) والمعطيات السياسية (الاصطدام مع السلطة المركزية) إلى تحرّك المجال الجغرافي للقبيلة البربرية وانتقال مجموعات قبلية من ضمن نفوسة وهوارة وغيرهما نحو الشمال أو الغرب.

وهنا نلمس أهمية الدّراسات التّاريخيّة في التعرف على العوامل المفسّرة لانتقال القبيلة من مجال إلى آخر.

3) ظاهرة الترحال إلى تاهرت:

إن النمو الديموغرافي في الجبل وتعاقب الازمات والمجاعات الدورية الناتجة عن نقص في الانتاج. نظرا لطبيعته العائلية وعدم تنظيمه، كما أنّ البحث عن أماكن رعوية ورفض دفع الضرائب للسلطة المركزية، كل هذه العوامل ساعدت على الخروج من جهة طرابلس في اتجاه تاهرت والمغرب الأوسط ابتداء من أواسط القرن

---

(10) *Bulliet, Potr et baranes, In Annales E.S.C, 1980, p.104 - 144.*
C. Courtois, les Vandales et l'Afrique, Paris 1955.

(11) ابن خلدون، تاريخ، بيروت 1968، ج 6، ص. 230.

الثاني هـ[12] .

وإن بقيت كيفيّة تحوّل هذه المجموعات النفوسية والهوارية والزناتية واستقرارها بها غامضة ، فالظاهر أن المجموعة النفوسية بتاهرت تفرّغت في البداية إلى دورها العسكري والسياسي ولم تكن لها تقاليد تجارية ومعمارية معيّنة خلافا لبقية المجموعات العربية الأخرى من كوفيين وبصريين[13] .

وإن كان العامل السياسي محدّداً في تفسير ظاهرة الترحال إلى تاهرت ، فإن تحوّل مجموعات نفوسية وهوارية إلى زغوان واستقرارها بقلّمجنة (Villa Magna) [14] أو تحولها إلى الباطن في الشمال الغربي من القيروان في القرن الثالث هـ[15] قد اقترن خاصة بعوامل اقتصادية منها الهروب من المجاعات .

ونتيجة لهذه الحركية . أصبحت أرض القبيلة الواحدة مشتتة ومجزأة إلى أقسام متباعدة نتيجة انتقال بعض أجزاء القبيلة واستقرارها بأماكن متعدّدة إذ نجد نفّوسة في أكثر من خمسة أماكن (بزغوان وسهل القيروان والسّاحل والجريد وتاهرت)[16] وكذلك الأمر بالنسبة لبقية القبائل البربرية إذ ذكر البكري صنهاجة في خمسة وعشرين موضعاً وهوارة في خمسة عشر الخ ...

على أن هذا التوزيع الجغرافي الجديد لكلّ قبيلة وتجزئتها إلى عدة خلايا متجاورة أو متباعدة ليست حتميّة تاريخية ولا قانونا علميا يطبق بصفة آلية وانما هي نتيجة

---

(12) أشار لويكي الى وجود مجموعات خارجية في بلاد كتامة سنة 156هـ ناتجة عن تحول اباضية طرابلس نحو الغرب اثر فشل ثورة أبي حاتم الملزوزي . انظر :
Lewicki, la repartition géographique In R.O., 1957, p.309.

(13) ابن الصغير، تاريخ الدولة الرسمية بتاهرت، الجامعة التونسية، 1976، ص. 6 — 10. وفي أبي زكريا، كتاب السيرة، المجلة الافريقية (بالفرنسية)، 1960، ج 2، ص. 333 والدرجيني، طبقات قسطنطينة 1974، ج 1 ص. 87 والشماخي، ن، م، ص. 95، 165، أن «هذا الدين قام بسيوف نفوسة وأموال مزاتة ».

(14) جاء في البكري، المسالك، ص. 46 : «وبزغوان قرى كثيرة ومنها قرية قلمجنة كان أبو القاسم بن عبيد الله شرع في بنيانها واتخذها مدينة يسكنها الغريب السائل من هوارة ونفوسة».
انظر أيضا : *Lewicki, «Emigration des Nafusa du gabal dans le sahel tun. au IIIe s In Folia Orientale, 1960, p.175 - 191.*

(15) في سير الشماخي، ص. 159 : «ومنهم عمرو بن خفصون النفوسي قال ابن سلّام : ومنزله بباطن المرج في عدد من نفوسة نحو خمسمائة أو أكثر».

(16) حول الجاليات النفوسية بالساحل والجريد انظر المقال المذكور للويكي، أبو زكريا، ن، م، ج 2، ص 337.

لأسباب ومعطيات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية موضوعية كما سبق أن رأينا البعض منها .

وبالتالي فإنه لا يكفي وصف التقسيمات القبليّة وإبراز وظائفها وصياغة مجرّدة لحركيتها لفهم مميّزات البنية القبليّة إنما يحتاج ذلك إلى فحص مجهري لجميع الوحدات المكوّنة للنسيج الاقتصادي والاجتماعي للقبيلة وإلى دراسة خصوصية لتاريخيتها .

ب - القبيلة والسلطة السياسية بالقيروان :

قام نظام القبيلة على أسس حربية ، وكانت التفرقة بين العشائر القوية والضعيفة في الدّاخل وبين القبائل الموجودة في المحيط والسلطة المركزية في الخارج .

وقد أصبحت القيروان منذ القرن الأول هـ المركز الأساسي لبلاد المغرب ، وكان ذلك تكريسا للحالة السابقة حيث أنشأ الحكام الأجانب من فنيقيين ورومان وغيرهم مراكزهم التجارية والعسكرية والادارية بالقرب من الشواطئ والطرق البحرية التي يسيطرون عليها ، مما يفسر عدم التجانس والتساوي بين أجزاء المغرب المختلفة ووجود نظم أكثر تقدما في افريقية . على أن كثيرا من القبائل الرحل رفضت الانضواء داخل هذه السلطة الجديدة ودفع الضرائب لها ، ودخلت في حركة مزمنة من القلاقل التي «دوخت» بلاد المغرب طيلة القرن الثاني هـ . وقد ساعدت قوة الخلافة على تقوية الروابط بين أفراد القبيلة وتكوين اتحادات قبلية وقع فيها الانتقال من طور القبيلة إلى طور الكنفدرالية القبليّة .

1) ظهور الاتحادات القبلية :

تمكن ابن خلدون من خلال ملاحظاته ودراساته من الوصول إلى استنتاجات خطيرة حول تطور القبائل البربرية وانتقالها من مرحلة إلى أخرى . وكانت العصبية القبلية حجر الزاوية لهذه النظرية التاريخية التي شدت انتباه كثير من الدارسين المعاصرين نذكر منهم على وجه الخصوص المؤرخ الأنجليزي «توني» وقد أورد صاحب المقدمة عدة فصول متعلقة بهذا الأمر نذكر منها خاصة ما يلي: «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك — في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان

بالقبيل والعصبية — في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية ...»[17] .

وما يهمنا في هذا المجال هو الرؤية التطورية لمسألة القبيلة ، ويمكن تقسيمها إلى المراحل التالية :

1) القبيلة .

2) تكوين العصبية القبلية (وتعني ضمنيا اتحاد عدة قبائل والتفافها حول مبدأ واحد أو قيادة واحدة) .

3) الوصول إلى الملك وظهور العمران الحضري (أي تكوين الدولة) .

وتبدو النظرة الخلدونية متقاربة في خطوطها العريضة مع الدراسات الاجتماعية الحديثة والمعاصرة فقد اعتبر «مورغان» أن التطور الحضاري مرتبط بذوبان الهياكل القبلية وظهور الدولة التي لا ترتكز على وشائج القرابة ، وإنما على التجمعات الاقليمية والجغرافية مثل المدن والقرَى وغيرها وان يرَى أن القضية الأساسية تكمن في الانتقال من القبيلة إلى الدولة ، فإنه لم يول اهتماما خاصا بالمرحلة الانتقالية ، وهي الاتحاد القبلي[18] .

وأصبح هذا الأمر أكثر وضوحا لدَى أصحاب المدرسة التطورية الحديثة ، وقد قسم «ساهلين» (سنة 1961) و«سارفيس» (سنة 1962) تطور المجتمعات إلى أربع مراحل :

— العصابات والجماعات .
— القبائل : تجمع العصابات وتنظيمها .
— الاتحادات القبلية : وجود مركز لتنسيق النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والدينية بين القبائل .
— الدول : ازدياد المركزية وتكوين هيكلة سياسية عليا ومستقلة عن المجموعات المحلية[19] .

---

(17) راجع هذه الفصول في مقدمة ابن خلدون

(18) انظر Godelier, Horizon.. op. Cit TI pp. 195 ,196 ,203

(19) Ibid, pp. 199 — 203

على أن هذا التّرتيب النّوعي يتعرّض إلى إشكالين :

— الأوّل يتمثّل في صعوبة تعميم هذه الاستنتاجات وتطبيقها على كلّ المجتمعات القبليّة نظراً لعدم تناسب تطوّر بعض القبائل مع الرسم البياني السَّابق وللمميّزات الخاصة بكل قبيلة .

— زد على ذلك فإنّ صاحب هذه النظريّة «مارشل سهلين» تخلّى منذ سنة 1968 عن مرحلة الاتحادات القبليّة واعتبر أن القبائل والاتحادات القبلية هما صورتان لنفس المجتمع المجزإ . فالأوّل تصل فيه درجات اللامركزيّة للعلاقات الاجتماعيّة مرحلة قصوَى بينما ينتج عن الثّاني دمج الاجزاء الاجتماعيّة في إطار أكثر تطوّراً من الاطار الأول[20] . مما يؤدّي إلى انتساب أغلبيّة المجتمعات البدائية إلى النّظام القبلي . وهو أمر فيه كثير من التّعميم واغفال خصوصيات كلّ قبيلة والتطوّر التاريخي لها .

والحقيقة أن الانتقال من طور القبيلة إلى طور الاتحاد القبلي هو تطور تاريخي مرتبط بعدة معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية ولا يمكن له أن يقوم دون الانتقال من مرحلة النّبالات البدائية التي تدير القبيلة إلى مرحلة قيام اتحاد هذه النَّبالات التي تصبح خاضعة إلى سيّد واحد يرأس نوعاً من الاتحاد الفيدرالي .

وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم تحالف مجموعة من القبائل البربرية بجهة طرابلس والجنوب التونسي لمحاربة الخلافة الاسلامية ، فقد كان القاسم المشترك بينها هو تناقض مصالحها معها ورفض دفع الضرائب المشطة أي دفع أبنائهم وبناتهم ومواشيهم ومنتوجاتهم في شكل خراج وجزية إلى الخلافة الاسلامية[21] .

وتبعا لهذا فقد تم الانتقال من مرحلة القبيلة إلى مرحلة الائتلاف أو التجمع لمحاربة خصم واحد . وتمكنت النبالات المحلية من تعيين قائد على رأس التجمع ، وكان في أغلب الأحيان من أصل عربي أو فارسي لا تربطه بهذه القبائل إلا اقتناعات مذهبية ، وتولى القيادة على التَّوالي : عبد الله بن مسعود التجيبي

---

(20) انظر : *Godelier, Un domaine Contesté, op. Cit., pp.250-253 - Horizon..., op. Cit., p.205*

(21) انظر : ابن عبد الحكم، فتوح افريقية، تحقيق الطباع، بيروت 1964، ص. 29 — 30، ابن عذارى، البيان، ج 1، ص. 51 — 52، محمود اسماعيل، الخوارج في بلاد المغرب، الدار البيضاء 1976، ومقالهُ : التفسير الاجتماعي لثورة المغاربة : أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي، تونس 1979
Talbi, L'Emirat Aghlabite, Paris 1966, p.18.

(126هـ / 744م) ثم عبد الجبار بن قيس المرادي والحارث بن تليد الحضرمي (130هـ / 749م ـ 131هـ /749م) ثم اسماعيل بن زياد النفوسي (132هـ / 751م) قبل أن تندلع الحركة الكبرى التي قادها أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري (140هـ / 757م ـ 144هـ / 761م) ، وبعدها جاء دور أبي حاتم الملزوني الهواري (145هـ / 772م) وعبد الرحمان بن رستم مؤسس تاهرت[22] .

ولم يكن القائد أو الإمام ملكا قاراً يحكم هذه القبائل حكما مطلقا ، وإنما قائد حرب وقتي يحضّر للحرب في كنف السرّية مثل أبي حاتم أو يقوم بها مثل أبي الخطاب وعبد الرحمن بن رستم. قال الشماخي : «أبو الخطاب إمام ظهور وأبو حاتم إمام دفاع وانه يرسل ما زاد على ما يحتاج إليه ممّا جمع من الزكاة لعبد الرحمن بن رستم قبل أن يتولى الأمور ولاية الظهور[23] . كما يقوم القائد بحسم النزاعات الداخلية بين القبائل والمحافظة على التوازن بين مختلف القوَى .

وطبيعي أن تقوم هذه الاتحادات حول القبيلة القوية بشريا وعسكريا . فكانت هوارة مركز استقطاب هذه الحركة الاباضية منذ قيامها وخاصة في عهد القيادة المزدوجة لعبد الجبار المرادي والحارث الحضرمي ، وقد ضمّ هذا الاتحاد القبلي عدة قبائل منها نفوسة وزناتة وضريسة وغيرها ، وامتدّ حتّى شمل جزءا كبيرا من الأراضي الليبية .

على أن التجمع انهار بعد سنتين فقط من قيامه ، ونشأ اتحاد آخر ذو مركز جديد وهو نفوسة الجبل التي عوض هوارة بعدما ارهقتها الحملات العسكرية الموجّهة ضدها انطلاقا من القيروان وطرابلس وانتهت تجربتها بمقتل القائدين في ظروف غامضة[24] ، بينما مثّلت نفوسة رصيدا بشريا هائلا وامتازت خاصة باحتمائها بجبل منيع ذي موقع عسكري واستراتيجي هام خلافا لهوارة الموجودة في السهل .

---

(22) أنظر التعاليق في النّص المحقق من سير الشماخي. وراجع بقية المصادر والدّراسات في كتاب الخوارج في بلاد المغرب لمحمود اسماعيل.

(23) ن. م. ص. 21.

(24) ابن عبد الحكم، ن، م، 106 ـــ 108، الرقيق، تاريخ افريقية، تونس 1968، ص. 129. ابن خلدون، ن، م، ج 6، ص. 111 الدرجيني، ن، م، ص. 24 ـــ 25. البرادي، الجواهر المنتقاة، القاهرة 1302هـ ص. 170. محمود اسماعيل، ن.م.، ص. 84.

وبالتالي ، فقد تزعم الحركة في مرحلة ثانية رجل من نفوسة وهو اسماعيل بن زياد . على أن الجيش العربي المستقر بالقيروان تمكن من اخماد هذه الحركة والانتصار عليها قرب مدينة قابس[25] .

وفي دورة ثالثة ، اتسعت حلقة القبائل المشاركة في محاربة جيش الخلافة ، فاختارت نفوسة وهوارة وزناتة وضريسة وغيرها من قبائل المغرب الأدنَى أبا الخطاب المعافري قائدا واماما للظهور . واتسعت الحركة فامتدت نحو الشمال وضمّت طرابلس وجربة وجبل دمر وقابس خلال سنة واحدة ، وتمكّن أبو الخطاب من دخول القيروان والتغلّب على ورفجومة .

ولعبت نفوسة دورا رئيسيا داخل الاتحاد القبلي إذ وضعت اللّبنات الأولى له بالتحضير للاجتماع السرّي في مكان قرب طرابلس يدعَى صيّاد وبانتخاب الامام ، كما شارك في مختلف المعارك العسكرية بالقيروان وتاورغا وغيرهما ، ولم تدخل نفوسة في نزاعات مع غيرها من القبائل خلافا لزناتة وهوارة . وبهذا أصبحت مركز الثقل الذي ارتكزت عليه الحركة الاباضية بجهة طرابلس ، مما سيحضرها لدور أكثر أهمية في تاهرت[26] .

على أن اتحاد هذه القبائل البربرية القائم في وجه الخلافة الإسلامية عجز عن المحافظة على التّوازن بين مختلف القوَى الداخلية غير المتجانسة وانتهَى بالتصدّع والهزيمة العسكريّة الكبيرة في تاورغا ، ذلك أن العوامل الخارجية من ناحية والمتمثّلة في وجود عناصر زناتيّة موالية للخلافة داخل الجيش الاباضي ، ومن ناحية أخرى الصّراعات الدّاخلية بين مختلف نبالات هذه القبائل التي تنازعت السلطة وحاولت كل واحدة منها التقرّب إلى الامام ، كلّ ذلك أدى إلى انحلال هذا الاتحاد القبلي الهامّ .

وكان الأمر كذلك في حركة أبي حاتم الملزوزي الهواري إذ عجزت مرّة أخرى هذه القبائل عن توحيد صفوفها في وجه عدوّ مشترك ، وأنساقت مليلة في خدمة

---

(25) ابن خلدون، ن.م، ج 6، ص. 299. الرقيق، ن.م، ص. 128.

(26) أنظر المصادر حول هذا الموضوع في سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، القاهرة 1965، ص. 313. محمود اسماعيل، ن، م، ص. 88. الجنحاني، تاهرت، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، 1975 ص. 10 — 11. أنظر أيضا التعاليق في سير الشماخي، ج 1، ص. 6 — 13.

يزيد بن حاتم والخلافة العبّاسيّة رغم انتمائها إلى قبيلة هوارة التي انحدر منها الامام أبو حاتم[27] .

وهكذا نصل إلى فشل نهائي لهذه الاتحادات القبلية في جهة طرابلس والجنوب التونسي ، وذلك نتيجة عوامل موضوعية مثل صراع النبالات فيما بينها على السلطة وقرب هذا الاتحاد من جيش الخلافة (بالقيروان وطرابلس) الذي يتمكّن كل مرة من افشال هذا التّجمع[28] . كلّ هذا يفسّر انتقال محور الاتحاد إلى مكان آخر بعيد وهو تاهرت حيث تمكّن هناك من الوصول إلى المرحلة الثالثة في تطور القبيلة وهي الملك .

2) الانتقال من الاتحاد القبلي إلى المملكة الرّستمية المرتكزة على «عصبية» نفوسة[29] :

ناصر قيام الاتحاد القبلي التاهرتي سنة 160هـ عدّة قبائل بدوية منها لماية ولواتة ونفزاوة ونفوسة وهوارة وزناتة وغيرها[30] . وان حاول عبد الرحمن بن رستم . مؤسس هذا الاتحاد البعيد عن القيروان ، اتّباع سياسة توازن بين مختلف الأرستقراطيات المحلية في مرحلة أولى ، فاستشارهم في أمر الاعانة القادمة من أباضية البصرة ، فإنه أفرغ فيما بعد هذه القيادات المحلية من نفوذها الحقيقي وحوّلها إلى موظفين له ، ولذا نراهم ، لما استشارهم في شأن الاعانة الثانية ، يوكّلون له الأمر وينفرد هو بأخذ القرار[31] .

---

(27) محمود اسماعيل، ن، م، ص. 89 — 95. انظر التعاليق في سير الشماخي، تحقيق محمد حسن (نسخة مرقونة)، ص. 19 — 21.

(28) انّ هذا الفشل لاتفسّره أسباب آلية ولايمكن أن يكون حتميّة وقانونا ينجرّ عنه تجزئة هذه القبائل، خلافا لما تعتقده النظريّة التجزئية. انظر حول هذه النظرية :
Chelhad, Le droit de la societé bédouine, Paris 1971

(29) انظر مادة عصبية في دائرة المعارف الاسلامية (بالفرنسية).

(30) ابن خلدون، ن، م، ج 6، ص . 225

(31) تحدّث الباروني (الازهار الرياضية، ج 3، ص. 83) عن دور المشائخ في تأسيس تاهرت فقال «ان علماء المذهب بعد انشاء المدينة تداولوا وقالوا : قد علم ماحلّ بنا من الشتات والافتراق بعد وفاة إمامينا (أي أبي الخطاب وأبي حاتم) ومبارحتنا طرابلس، وقد أجمعنا على اختيار مكان غيرها». حول الاعانات القادمة من المشرق، انظر : أبو زكريا، ن، م، 1960، ج 1، ص . 132، الدرجيني، ن، م، ج، 1، ص . 45 والشماخي، ص . 25.

وخطا ابنه وخليفته عبد الوهاب أشواطا كبيرة في تدعيم جهاز السّلطة بتاهرت . فاعتمد كلّيا في سياسته الخارجيّة والدّاخلية على «عصبية» نفّوسة التي أصبحت المحرّك الأساسي للحكم[32] ، وقد وقع بواسطتها الانتقال من مجتمعات قبليّة إلى مرحلة الملكية المتطوّرة وقد كانت الحركة النكّارية الّتي قامت في بداية حكم عبد الوهاب محاولة للرجوع إلى المجتمع البدائي ورفضا لسلطة الأرستقراطيّة الناشئة بتاهرت[33] . وفي هذه الفترة ، مثّلت نفّوسة جهاز السّلطة بتاهرت ، على المستوَى الخارجي والدّاخلي .

فعلى الصعيد الدّاخلي . شاركت نفوسة في محاربة القبائل البدويّة المعتزلة التي أصبحت مهمّشة بالنسبة للعاصمة الجديدة تاهرت ، كما حاربت من قبل النكّار ، وتغلبت عليهم لأن تاهرت تحوّلت إلى تشكيلة اقتصادية متطورة بالنسبة لهذه القبائل .

وأضيف إلى الدور العسكري لنفّوسة دور سياسي واداري داخل المدينة ، فتحكّمت الفِئة النفّوسية في تاهرت واستولت على السلطة الحقيقية في عهد عبد الوهّاب ، وكانت «تلي عقد تقديم القضاة وبيوت الأموال وانكار المنكر في الاسواق والاحتساب على الفسّاق»[34] ، وأصبحت «سيوف نفّوسة» الدّرع الواقي للامامة حتّى اقترنت تسمية الوهبيّة بنفّوسة ، فقيل : «وجل من كان عندنا في البلد من نفّوسة يتسمّون بهذا الاسم»[35] .

ورافق وصول نفوسة إلى جهاز السّلطة تحوّلها من البداوة إلى التمدّن ، فسكنت المدينة واستقلت بأحياء داخلها : عدوة نفوسة . وانصهرت داخل المجتمع الحضري الجديد ، و«كثرت الأموال بأيديهم وكانت العجم قد ابتنت القصور ونفوسة قد

(32) ابن الصغير، ن.م.، ص 14، 19. أبو زكريا، ن،م، 1960، ج 2، ص 333. الدرجيني، ن.م، ج 1، ص 87. الشماخي : ص 95 — 165

(33) ابن الصغير، ن، م، ص 10، انظر حول النّكار مقالنا : الابعاد الاجتماعية والسياسية والبشرية للفرق المذهبية الاباضية في بداية العصر الوسيط (محاضرة ألقيت بالمؤتمر الدولي الأول لتاريخ جزيرة جربة — أفريل 1982).

(34) ابن الصغير : ص 19

(35) ن، م، ص 9 — 10، انظر حول تسمية الوهبية : عمار الطالبي، آراء الخوارج الكلاميّة، الجزائر 1978، ج 1، ص 30.

ابتنت العدوة والجند القادمون من افريقيا قد بنت المدينة العامرة اليوم»[36] .

وتطوّرت قوة هذه الارستقراطية المقرّبة إلى الامام في خطّ مواز لانتعاش الحياة الاقتصادية والتجارية ولانتقال تاهرت من مجرد معسكر لهذه القبائل الاباضية إلى مدينة تحتضن السّلطة المركزيّة . وتبعا لهذا شهدت النبالة النفّوسية تحوّلا تدريجيا في نمط حياتها وانتاجها ، منتقلة من حياة الانتجاع المعتمدة على ملكيّة الماشية وملكية مشاعيّة للأرض إلى كسب الثّروات والفائض من التّجارة الخارجيّة ومن الوظائف الاداريّة والعسكريّة .

وبالتّالي فإن وصول عبد الوهاب إلى مرحلة الملك أدّى إلى تحويل القيادات القبليّة والمشائخ إلى شبه موظفين تابعين له وحكّام على الأقاليم ، وإلى تكوين نبالة بيروقراطيّة وعسكريّة من نفّوسة .

ومعلوم أن هذه النبالة مكوّنة من الفئة النفّوسية الساكنة لتاهرت تدعـمها عند الحاجة نفوسة الجبل ، وقد عرفت هذه الفئة قوّتها القصوَى في عهد عبد الوهاب وابنه أفلح . لكن نجمها بدأ في الأفول ابتداء من إمامة أبي بكر وأبي اليقظان . إذ فقدت السيطرة على الموقف السّياسي نتيجة ظهور الاضطرابات واحتدام الصّراع العسكري بين مختلف القوَى السياسية . مما أفرز مشاركة قبائل جديدة أكثر عدداً وأقوَى شوكة من نفوسة[37] ، وأفقد هذه الأخيرة دورها العسكري فيما واصلت خدماتها الاداريّة والسيّاسية في عهد أبي اليقظان الذي كان يختار الحاشية والوظائف العليا من نفّوسة[38] .

واستمرت هذه الاضطرابات حتّى سنة 283هـ/896م عند اصطدام نفوسة بقوة أكبر منها في وقعة مانوا . وتمكنت عاصمة الأغالبة من الانتصار في هذه الوقعة ومن القضاء على شوكة قبيلة نفوسة التي انتهَى دورها الأوّل ابتداء من ذلك التاريخ[39] . على أن الصراع بين نفوسة والقيروان لم يكن إلا حلقة من الصّراع الدّائر بين تاهرت والقيروان .

---

(36) ابن الصغير : ص 18.

(37) ابن الصغير، ص 19، 22، 28، 30، 39، 44... محمود اسماعيل، الخوارج...، ص 173 — 180

(38) ابن الصغير، ص 19، 31 — 32، أبو زكريا، ن،م، 1960، ج 2، ص 320. البرادي، الجواهر، ص 177.

(39) ابن عذارى، ن، م، ج 1، ص 118 — 119، ابن خلدون، ن، م، ج 4، ص 645. الشماخي، ...

3) دور نفّوسة في الصراع الدائر بين تاهرت والقيروان :

اعتمد عبد الوهاب بن رستم على هذه القبيلة لمحاربة الجند الأغلبي بمدينة طرابلس ، وقد تحول الامام إلى جبل نفّوسة لهذا الغرض ، وبقي هناك سبع سنوات حسب زعم المصادر الاباضية . وجعل من الجبل مركزا موقتا لدولته وقلعة عسكرية متقدّمة لتعبئة المقاتلة واسترجاع بعض أرض هوارة من أيدي الأغالبة .

وهكذا دارت المعركة بين القوتين حول أرض هوارة ، وشاركت تاهرت والقيروان فيها عن طريق مراكز ثانوية تابعة لكلّ منهما ، أي جبل نفوسة وطرابلس على أن المعركة كانت بين قوّتين غير متكافئتين ومتجانستين بين مدينة طرابلس والقبائل المجاورة لها . وكانت هذه الحرب المحاولة الأخيرة التي تقوم بها قبائل نفوسة وهوارة وغيرها لافتكاك مدينة طرابلس والحدّ من سلطة حكامها ، وذلك على مدَى حوالي 70 سنة ، أي ابتداء من 126هـ عند قيام عبد الله بن مسعود التجيبي حتّى سنة 196هـ . تاريخ حرب عبد الوهاب مع جند طرابلس[40] .

ويمكن تفسير فشل هذه القبائل في السيطرة نهائيا على المدينة بعدم تكافؤ القوتين العسكريتين وبالأهمية الاقتصادية والاستراتيجية لطرابلس بالنسبة للقيروان والخلافة الإسلاميّة . إذ أن الاستيلاء عليها يعني خسارة مورد هامّ من الضرائب ويعني خاصة قطع الطريق الرابطة بين المشرق والمغرب وإلى جانب هذه الجبهة الأساسية . فإن هذا الصّراع ظهر على طول الخطّ الفاصل بين الدولتين المتعاديتين ، وقد حاولت كلّ قوة أن تستولي على أكثر ما يمكن من الأراضي لفائدتها .

ولهذا الغرض ، استقرّت مجموعة نفّوسية بقنطرار بالجريد التونسي ، وعيّن أفلح على رأسها عاملا اختاره من بين فقهاء نفوسة وأعيانها : أبو يونس وسيم التمزيني[41] ، وأصبحت قنطرار نقطة حدود ذات أهمية كبرَى بالنسبة لتاهرت نظرا

= ن، م، ص 116 — 117. محمد الطالبي، الامارة الاغلبية (بالفرنسية) ص. 348 — 350. محمود اسماعيل، ن، م، ص 192 — 193.

(40) أبو زكريا، ن، م، 1960، ج 1، ص 155 — 158. الدرجيني، ن، م، ج 1، ص 66، الشماخي، ن، م، ص.45.
الطالبي، الامارة الاغلبية، ص 156 — 159. محمود اسماعيل، ن، م، ص 189 — 190.

(41) صالح باجية، الاباضية بالجريد، تونس 1975 — 12 *Lewicki, les ibadites en Tunrome 1958 p* وفي أبي زكريا (ن. م، 1960، ج 2، ص 334) شبّهت نفوسة بالبقرة وقنطرار بولدها.

لمحاولة الاغالبة التوسّع في هذا الاتجاه وللموقع الستراتيجي للجريد الذي اعتبر نقطة ربط بين المغرب الأوسط والأدنَى الرّستميين وشريطا ضيّقا يربط طرفي الدولة الرستمية الممتدّة من تلمسان إلى جهة طرابلس . كما أن انتصاب الجالية النّفوسية بالجريد معناه أيضا وجود محطّة آمنة للقوافل القادمة إلى تاهرت والخارجة منها في اتجاه المشرق وجهة طرابلس وهو الأساس الذي قامت عليه تاهرت باعتبارها محطّة قوافل لتجارة بلاد السودان والشّرق . كما يعني هذا التواجد الرّستمي النفوسي وجود قوّة عسكريّة مرابطة على تخوم الدولة الأغلبية يمكن لها القيام بتدخّل لصالح تاهرت ومنع محاولات القيروان للسيطرة عليها عن طريق قمودة — قفصة — الجريد . وهو طريق هام تعني السيطرة عليه تحويل تجارة بلاد السّودان إلى القيروان . وهو ما تمّ بالفعل لصالح القيروان الّتي غمر اشعاعها الاقتصادي والثقافي والمعماري كامل بلاد المغرب .

ولم تنفع محاولة عبد الوّهاب بن رستم تحويل الصراع إلى **جهة السّاحل** وربما زغوان والقيروان عن طريق بعث مجموعات نفوسية مكوّنة من خمسمائة شخص أو أكثر لتستقرّ بالساحل الذي كان متاخما لمقاطعتين رستميتين : قابس وقفصة[42] .

وان تمكن عبد الوهاب مؤقتا من بسط نفوذه على الساحل نتيجة انشغال بني الأغلب بقمع الاضطرابات الدّاخلية وعدم تمكّنهم من بسط نفوذهم النهائي على هذه الجهة . فإن انتصار الأغالبة على قبائل لواتة وزواغة سنة 224هـ يعني أيضا استيلاء القيروان على أراضي هذه القبائل بالجنوب الغربي ، وبالتالي ضمّها النّهائي للسّاحل[43] .

وهكذا فشلت تاهرت أمام القيروان . على أنها تمكّنت لا محالة من التحكم في القبائل المجاورة لها ، ولو جزئيّاً .

4) تاهرت والقبائل المجاورة لها :

لم تكن تاهرت في البداية سوَى معسكر للقبائل الاباضية المحاربة للسلطة الحاكمة بالقيروان وطرابلس ، لكنّها سرعان ما تحوّلت إلى قوة جديدة بعيدة عن

---

(42) *Lewicki, l'émigration des Nafusa du Gabal dans le sahel, op. cit.*

(43) ابن عذارى، البيان، ج 1، ص : 107

Lewicki, la répartition géo. des groupements Ibadites, In R. O, 1957, p.311

الطريق السّاحلي وعن القيروان . وعرفت المدينة الاباضيّة فترة رخاء نتيجة الثّروة الفلاحية للجهة واستقطاب تاهرت للتجارة الصحراوية الكبرى وتجارة المشرق ، وما نتج عن ذلك من ترسيب كميات كبيرة من الذهب والفضّة[44] .

وعرفت تاهرت اقتصادا نقديا نشيطا نتيجة الأموال القادمة من التجارة والفلاحة والضرائب . وظهرت الملكيّة الفرديّة في أحسن ثوبها . حتّى جاء على لسان عبد الوّهاب : «لو لم أكن أنا وابن جرني وابن زلغين لأغنينا بيت مال المسلمين لما علينا من الحقوق الشّرعيّة» ، إذ كان الأوّل تاجراً كبيراً له كثير من الذهب والفضّة والثاني مزارعا تبلغ زكاته في السّنة آلاف حمل من البرّ والشعير . أما الأخير فله ماشية تعدّ بمئات الألوف ، وقد ذكر له من الحمير وحده 12 000[45] . وقد تجمعت هنا ثلاث مصادر رئيسيّة للربح : الشكل البدائي وهو تربية الماشية ، والثروة الفلاحية والتجارة الخارجية .

وفي هذا الإطار انطلقت حركة القبائل المحيطة بتاهرت من مبدإ رفض دفع الضرائب من صدقة وغيرها[46] ومن مبدإ التّفريط في أراضيها لصالح الارستقراطيّة الناشئة . وكانت حركة النكّار أول حركة ظهرت في هذا الشأن .

وقد انطلقت النكّارية من «الجبال والمنازل» رافضة سلطة عبد الوهّاب بن رستم الممثّل لمصالح الارستقراطية بالمدينة . وقامت الحركة انطلاقا من مبدإ رفض دفع الضرائب والتمسّك بحق هذه القبائل في المدينة وفي أرضها التي يبدو أن عبد الرحمن اغتصبها من هذه القبائل ، وقد عبّروا عن هذا الموقف بقولهم : «هذه مدينتنا وتلك منازلنا» . وكانت هذه الحركة موجهة ضدّ النبالة بتاهرت : «فزينوا للضعفاء أمورا وزخرفوا لهم ما يحسبونهم به محقّين ، فصاروا ينتظرون الغرّة والغفلة»[47] .

وقد سعت هذه القبائل في كل مرّة إلى الدخول إلى المدينة والاستيلاء عليها . وقامت المعركة الرئيسية بين أعيان بني رستم بقيادة أفلح والقبائل حول أبواب المدينة التي ساعدت كثيرا على حسم الخلاف لصالح الأعيان . بينما فشلت القبائل في

---

(44) انظر مقال الجنحاني المذكور سابقا.
(45) الباروني، الأزهار، ج 2، ص 137.
(46) الشماخي، ن، م، ص 39.
(47) ن، م، ص 36.

الرّجوع إلى النّظام السّابق[48] .

أما الحركة الثانية التي ظهر فيها التناقض بين تاهرت والقبائل المجاورة فهي اصطدام قبائل زناتة البدويّة بالمدينة سنة 195هـ/ 811م[49] .

ومعلوم أن هذا التفسير القبلي القائل بأن العداء بين زناتة ولواتة يفسّر اختيار الأولى للاعتزال والثانية للاباضية ، وكذلك التفسير المذهبي الذي يعتبر أنها معركة بين الاباضية والمعتزلة ، ان كلّ هذه التفاسير عاجزة عن فهم حقيقة هذا الصّراع الذي يجب البحث عن أسبابه الجوهرية في طبيعة زناتة الرّحل ونوعية علاقتها بالنظام الاقتصادي والسّياسي لتاهرت الذي شهد تحوّلا هيكليًا بانتقالها من تشكيلة اقتصاديّة بدائيّة تعتمد على الفلاحة والانتجاع ونظام سياسي بسيط يرتكز على إقامة توازن بين مختلف القوَى الممثّلة في القبائل إلى اقتصاد تجاري ارتبط ببلاد السودان وسعَى إلى تأمين الطرقات التجاريّة والتوسّع على حساب بقيّة القبائل ، وفي هذه الظروف اعتنقت قبائل زناتة الواصليّة محافظة على استقلاليتها عن المركز الجديد ، ولا غرابة أن تكون هذه البطون الزناتية قد اعتنقت مذهب الاباضيّة أولا ثم تخلّت عنه لصالح الواصليّة لتحقيق هذا الغرض ، إذ ذكر البكري أن «قوما من الخوارج يعرفون بالواصليّة أباضيّة»[50] .

فكانت إذن العلاقة القائمة بين تاهرت وهذه القبائل علاقة غير متوازنة ولا متجانسة ، أدّت إلى صراع طويل بين الاثنتين .

وهكذا فقد تتبّعنا تطوّر بعض مظاهر النظام القبلي عند المجموعات النفّوسية ، وذلك من خلال مناقشتنا للنظريات الاجتماعيّة المذكورة في البداية ، دون أن نتقيّد بها كليّاً لعدم ملاءمة بعض جوانبها للواقع التاريخي .

ورأينا أن القبيلة البربريّة بصفة عامّة ونفوسة على وجه الخصوص لم تقسّم

---

(48) حول النكّار، أنظر مقالنا : الجذور الاجتماعية والسياسيّة والبشرية للفرق المذهبية الاباضية في بداية العصر الوسيط... نفس الاحالة.

(49) حول هذه الأحداث أنظر : البكري، ن، م، ص.72 ابن خلدون، ن، م، ج 6، ص.248.
أبو زكريا، ن، م، ص.146 — 163. الدرجيني، ن، م، ص.57 — 64.
الشماخي، ن، م، ص . 40 — 44 سعد زغلول، ن، م، ص.379.

(50) كذا في مسالك البكري، ص.72.

حسب العشائر التي تجمع بينها صلات القربَى ، بل حسب الإقامة في أرض واحدة ، وأنها كيان اجتماعي متطوّر ، إذ وقع انشاء رابطات خاصّة على هامش النظام العشائري لأجل خوض غمار الحرب على عهدتها ومسؤوليتها ، وقد أصبحت هذه الرّابطات الخاصّة اتّحادات قبليّة تضمّ عدّة قبائل متجاورة ويطمح فيها القائد العسكري الأعلى إلى السّلطة ، وكان أحياناً يحصل عليها ، دون أن يصبح حاكماً مطلقاً . وفي مرحلة موالية فإن هذا الزّعيم العسكري الذي شرع في تحطيم قيود النظام العشائري وأحرز شهرة بالغة ، يجمع حوله فصيلة من المقاتلين المتحمّسين والملتزمين تجاهه بالوفاء الشخصي ، ممّا يسّر نشوء السّلطة الملكيّة ، وكان ذلك أرقَى تنظيم للإدارة تكوّن في ظلّ النظام العشائري . على أنّ الحروب الدّاخليّة وضعف السلطة الملكيّة وتدخّل القوَى الخارجيّة ، كل ذلك أدَّى إلى انهيار الدّولة .

تلك هي بعض مميّزات إحدَى القبائل البربريّة في بداية العصر الوسيط . على أنّ التعمّق في هذا المجال يحتاج إلى دراسة مدقّقة لمختلف الوحدات المكوّنة للنسيج الاجتماعي للقبيلة ولبنيتها الاقتصاديّة وخصوصياتها الثّقافيّة . ويمكن في هذا المستوَى أن نشير إلى المعادلة الممكنة بين القبيلة والمذهب الخارجي من ناحية والمدينة والمذهب السنّي من جهة أخرى أو المعادلة بين اللغة البربريّة والثّقافة الشفويّة المنتشرة أكثر في القبيلة واللغة العربيّة والثّقافة الكتابيّة التي عرفتها المدينة الخ ... كلّ هذه المواضيع يمكن أن تكون مشروع دراسة مستقبليّة للقبيلة كظاهرة اجتماعية متطوّرة ومتحرّكة .

الشاذلي مصطفى

ظاهرة الحيز في الخرافة الشعبية

في إطار الخرافة الشعبية يفترض التعرض إلى ظاهرة الحيزية تصور مستوى مستقل وشامل باعتباره إطارا عاما للسرد. وهذا الاطار يكون متوفرا على ملكات خصوصية تكون حقل عمل خصب بالنسبة للقالب الحيزي، ولهذا الأخير ثلاثة محاور إذ يصدر عن طوبولوجيا معينة ويملك طريقة عمل ومنطق خاصين به.

وانطلاقا من هذه المسلمة، لايمكن اعتبار الحيز السرداوي إنعكاسا وترجمة غير مباشرة لموضوع مرجعي كالعالم بقدر ما ينظر إليه كتأسيس لنظام داخلي يشمل العلاقات الحيزية المتحكمة في تحركات المساهمين «*ACTANTS*».

كيفية الحديث عن الحيز :

أولا : يمكن معالجة الحيز باعتباره موضعا (*Locus*) وهنا لانقصد ما يعرف باسم مكان وحدود كما يفعل دوفينيو *J.Duvignaud* (**الموقع واللاموقع**) ولكن نتخذ الموضع بمفهوم حقل مستحقق للرغبة، أي الرغبة في الوجود ثم الرغبة في القيام كلغة تسمي الأشياء وكفكر يحقق بنية هذه اللغة وأخيرا كمعلم يجسد صيرورته الخاصة ***(Wahl : «Désir d'espace», in Tel quel 85)***.

ثانيا : يمكن اعتبار الحيز بمثابة حقل **عامل** وفعال ومبدع : أنا أتكلم ومن خلال كلامي أقطع العالم والأشياء من حولي تصبح موجودة حين أقدم على إعطائها أسماء، وعليه فهذا التقطيع يتحقق بواسطة لغة معينة هي لغتي التي تشكلني أنا كذات، والحيز هنا يتكون ويتعدل داخل ذلك الكلام **الخلاق** الحامل له والمضطلع به : «كان في قديم الزمان في بلد عجيب...» (نص الانجيل *texte biblique*).

ثالثا : بالامكان قراءة واستقراء الحيز باعتباره رغبة في التنظير، أو بعبارة أخرى قراءته كإشكالية لحقل بحث سبق تحديده، وعليه فتلك الاشكالية-تفترض مسبقا وضع إطار تصوري وشكلي، من خلاله يتحدد نسق للبحث أو على الأقل توضح **الخطوط** الرئيسية لنظرية ماتزال في مرحلة التكوين والتشكل. ويتعلق الأمر هنا بالنظرية السيميائية.

معالجة الحيز وقضية المصطلحات المستعملة :

حين الاقدام على مشروع عملية ضبط وإدراك الحيز داخل النص الروائي تواجهنا مسألة تحديد واختيار المصطلحات اللازم استعمالها، ويبقى التساؤل مطروحا حول صلاحية مصطلحات معينة كـ «الفاعلية» *(Actance)* والتماكنية *(Isotopie)* والبنية *(Structure)*.

وفي هذا السياق نذكر بأن الفاعلية *(Actance)* في الميدان اللساني مصطلح سبق لتنيير *L. Tesnieres* أن أورده في إحدى كتاباته، حيث شبه النص الأولي البسيط بالمشهد التمثيلي، وفي نفس المضمار ألم يعتبر علم التركيب *(Syntaxe)* وظائف العناصر النحوية بمثابة أدوار تقوم بها الكلمات ؟ فالفاعل هو الذي يقوم بالفعل، وموضوع الفعل هو العنصر الذي يقع عليه ذلك الفعل (فعل الفاعل) والحالة هذه، أن مضمون الأفعال متغير والعناصر الفاعلة قابلة للتبادل، في حين يبقى النص ــ المشهد لوحده محتفظا على استقراره، وذلك بفضل التوزيع الوحيد للأدوار (غريماس *Greimas, 1966, p 173*) والجدير بالذكر أن هذا التوزيع الدائم لعدد قليل من الأدوار هو ما سمح لغريماس *Greimas* بوضع فئتين فاعليتين على شكل عناصر متعارضة.

فاعل	مقابل	**موضوع**
باعث	مقابل	**مبعوث إليه**

ومن خلال هذه المعاينة نستنتج أنه لايمكن تحديد عالم لفظي دقيق وتصوره كعالم كامل أي كجملة من الدلالات، إلّا إذا تمكن من الظهور **كمشهد بسيط** أي كبنية فاعلية (نفس الصفحة).

وفي هذه الحالة بالذات نتسائل هل من اللازم أن يطرح على المحلل مشكل فاعلية الحيزية العاملة في نفس المستوى الذي تعمل فيه فاعلية حاملي الأدوار السردية وهذه الطريقة من شأنها أن تزيف مرمى التحليل الذي يمكن اعتباره بصفة عامة كإثبات لعدد متغير من المستويات.

وعليه نضع الحيز بمفهوم التماكنية *Isotopie* حسب تعريف *F. Rastier* *(Essais de Sémiotique)* بمعنى أن التماكنية هي «كل تكرار لوحدة لسانية» والتماكنية الابتدائية، على الأقل، توفر وحدتين على مستوى التجلي اللسني، ومع ذلك فلا يمكن حصر عدد مكونات التماكنية الواحدة من حيث الوجهة النظرية (ص.82) ؛ ومن هنا فالتكرار يسمح بتأسيس مستوى دلالي متجانس قابل لأن يقرأ وكأنه إحدى التماكنيات المنشئة للنص ــ الأسطورة.

بيد أن التماكنية لايمكن أن تحظى بتعريف تركيبي *(Syntaxique)* ولو أنها قابلة لأن تتميز بتمفصلات مختلفة تكسبها حالة بنية بلاغية أو أسلوبية على نفس المستوى أو على مستويات متباينة. والتماكنية حين لاتحظى سوى بالتعريف التركيبي وحده تبقى عاجزة عن الظهور كسمة مبينة *(Rastier, 82)* وعليه فماذا يتبقى لنا سوى أن نضع الحيز على اعتباره بنية مستقلة وشاملة للسياق الروائي ؟ ذلك مما لاريب فيه إنطلاقا من كون هذه البنية الغائبة كما يعرفها أمبرتوإيكو *(U.Eco, la structure absente, Mercure de France)* يتعين تحديدها اعتمادا على تحليل بحث سيميائيين. وبالنسبة لايكو : *(U.Eco)* فليست هذه البنية الغائبة سوى ذلك اللزوم النظري الذي يطرح بالاستنباط وكافتراض عملي، بنية منطقية مجردة ومستقلة عن البنية الحقيقية لحقل التحليل الملموس (ص.12.نفسه) وعليه، فمبدأ المعادلة لايتوفر على قيمة عملية إلا في حالة بناء أنماط سطحية بحيث نكون إزاء لسنيات الجملة. ولابد من توظيف إجراءات وأنماط أخرى للتوصل إلى تحضير موافقة جديدة للبحث في الوحدات الكبيرة وهنا نصبح إزاء لسانيات الخطاب *J.C.Coquet (Sémiotique littéraire)*.

1 ــ 1 عن الحيزية السرداوية :

إننا في هذا الباب لانقصد التعرض إلى الحيز المرجعي بتصوره من خلال مداه الأوكليدي أو حتى الكانطي الذي يقتضي البحث في مكانية ثلاثية أو رباعية الأبعاد، فوحدتنا الأساسية والكبرى في الواقع هي النص الروائي كأقصى حد وكعلامة للختم والانتهاء من حيث طبيعتها الصوتية و/أو الخطية.

أما العوامل الفعالة المسخرة في التحليل فهي كعوامل صورية لاتمت بأية صلة إلى الخطوط الموجهة كما تصنف جغرافيا ونفعيا، وما يهمنا هنا بالأساس هو الحيز السرداوي كما يرد من خلال وصف وتصنيف الحاكي الروائي له أو ما يقوم مقامه في السرد. وهذا الحيز يكون ملفوظا في لغة النص ونعني هنا الدارجة المغربية أو معبرا عنه بواسطة صورة من الصور البلاغية.

1 ــ 2 ــ المسلمة الأساسية :

نفترض هنا وجود مستوى مستقل وشامل نعتبره الاطار المحتوي للرواية، وهذا المستوى ذو ملكات خاصة هي الحقل الذي يعمل فيه القالب المكاني. وهذا الحقل متعلق بطوبولوجيا معينة ومجهز بطريقة عمل ومنطق خاصين به.

1 ــ 3 ــ مستلزمات العمل :

أ ــ من وجهة نظرنا، يمكن تصور الحيز كشكل وليس كجوهر ومادته هي السردية النصية ؛ ومادام شكلا، فهو قابل لأن يتمفصل وينصب كنظام ذي دلالة، مما يجعل منه بالتالي بناء قائما بذاته.

ب ــ وداخل النص الروائي، سوف نهتم بتمفصل أول من شأنه وضع حيز **للهنا** (مكان حكي الحاكي) يكون متعارضا مع حيز **الهناك** (مكان الحكاية حيث تجري مغامرة نموذجية) وبهذا يمكننا التمفصل من الوقوف على مفهوم وجهة النظر بحيث ستوصف الحكاية ويصنف الحيز انطلاقا من منظور المسلك البطولي.

ج ــ وسوف لن يقف استعمال هذا التعبير الحيزي فقط عن تصنيف العالم (عالم الناس / عالم الأغوال) أو بناء مجموعة موضوعات (بحر، جبل، غابة، رمال) أو لتقطيع بيئة طبيعية (قصر، حمام، مدينة الخ) بل يتعدى ذلك إلى كونه ينصب كبنية مستقلة ذات مستويات تراتبية، وكمنطق شكلي له قواعد جلية.

د ــ ومن هنا فالرحلة البطولية المنظمة ببرنامج عمل لاتخلو من دلالة باعتبارها مشروعا ونتيجة في آن واحد، وفي هذا الصدد فكل تغيير لحيز البطل سيكون بدوره ذا دلالة وعليه يتحتم تسجيل كل تكرار أو إختلاف سواء كان المستوى السياقي *(Syntagmatique)* بالنسبة للنص ــ الخرافة أو على المستوى الجدولي *(Paradigmatique)* بالنسبة للحصية المعدودة بأتمها. وبتوازن هذين المستويين يمكن الوصول لامحالة إلى إبراز نظام محكم للحيزية مبني على بنية واضحة ومعتمد على قوانين ملائمة.

هـ ــ وهذه الحيزاتية تعمل وكأنها عنصر من عناصر تكوين الخطاب وذلك لكونها قادرة على تحويل البنيات السيميائية العميقة إلى خطاب، وهي تشمل إجراءات فصل ــ وصل السرد والبرامج السردية كبرنامج البطل وبرنامج «مضاد ــ البطل» في حبكة تنازعية ثم ــ التصنيف حسب حيزات جزئية متجاورة على محور الارتئاء (قبل / بعد) وهكذا ــ وحسب التقليد البروبي *(Propp, V.)* نجد أن الحيز العجيب مكون من حيز **مألوف** وهو المكان الأصلي الذي يتأطر فيه الراوي والفاعل البطلي، مقابل **حيز أجنبي** بحيث أن الرواية تبدأ في الواقع بتوجه البطل إلى ذلك المكان الهناك وذلك انطلاقا من عملية التفكك الأولي.

و ــ والراوية تعمل بمقتضى مبدأين اجرائيين، وهما مبدأ **الحفز** *(Catalyse)* أي كل ما من شأنه ملء الحيز الروائي ــ ومبدأ **الايجاز** *(ellipse)* أي كل ما يُقلص الحكاية، وعلى هذا الأساس فالتركيب الحيزي يصبح أولا بمثابة تركيب للادماج *(emboîtement)* وهو ما يعبر عنه في اللسانيات بعملية التبعية *(subordination)* وثانيا كتركيب للتغطية *(enveloppement)* أو ما يترجم بعملية الربط *(coordination)* بمعنى أن البطل يستولي على البلد ويتزوج الأميرة.

ز ــ وعليه يتوفر لنا حيز مُوجِّه (قطب البطل، وقطب المضاد البطل) وملجأ (حيز ــ مساعد / وحيز ــ معارض)، ومُقيِّما أي أنه مستمر من الناحية الدلالية. وحيزنا هذا سوف يعمل حسب مبادىء التعارض والمعارضة والتبعية بحيث سيعارض الشاملَ المشمول وذلك بواسطة لوازم العمل كالتحول والادماج والاستبعاد.

ح ـــ وأخيرا وضمن الطرق الوظيفية للتكرار الكامنة في المكونة الحيزية بإمكاننا التمييز بين نهج «الاستعادة المؤخرة» *(Anaphore)* ونهج «الاستعادة المقدمة» *(cataphore)* وهما نهجان يعملان في حقل الحيز السردي على عكس ما يجري في الحيز التعبيري.

ملاحظات تكميلية :

1 ـــ إن البيئة الحيزية الثلاثية الحدود (حيز ـــ منبع / حيز ـــ وسط / وحيز ـــ هدف) موصوفة من وجهة مسار البطل ـــ وهي بنية شكلية تتحكم في بناء نمط ثابت يترجم قوانين إنتاج النص ـــ الرواية.

2 ـــ بالامكان تحديد الأمكنة التي يتم فيها فعل البطل بناء على وضعية معينة كالانجاز البطلي، أكثر مما يتاح تحديدها بالرجوع إلى تموضعها، وبالامكان كذلك وصف هذه الأمكنة كحقول وظيفية تتميز بالمعارضة القارة للبطل.

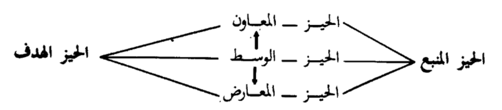
3 ـــ تتمتع الشخصيات الممثلة للأدوار في الرواية، بحرية المناورة التي تعكسها التحريات الحيزية وأقصى حد لهذه الحرية هو مايتمتع به البطل الرئيسي الرابط بين الأماكن. أما القسط الأدنى من الحرية فهو نصيب شخصية ـــ ممثلة من الدرجة الثانية. وبالتالي فيمكن القول بأن أهمية الممثلين ومقامهم في الحكاية رهينة بأهمية مسالكهم.

4 ـــ الموضع بمفهومه السطحي، مهما كانت أهميته فهو يتوفر زيادة على ما سبق ذكره على عدد محدد من العناصر المتكافئة أو ما نسميه بالمواقع وهذه الأخيرة بفضل تحقيقها تمكن من تحديد البنية الدينامية لفاعل الحكاية، ومن هنا يمكن للموضع المذكور أن يقوم مقام الحيز ـــ المنبع (الموضع الأصلي) أو مقام الحيز ـــ الواسط (موضع المعاون أو موضع المعارض) أو مقام الحيز ـــ الهدف (موضع الأميرة).

5 ـــ والجدير بالملاحظة، أنه بصفة عامة يسمح التركيب الحيزي بعدد كبير نسبيا من الأمكنة الأولية تختفي عند نهاية الحكاية.

6 ـــ وأخيرا فالحيز يمكن أن يستكشف كموضوع توسع بالنسبة للتركيب الحيزي (مثلا حكاية ألف ليلة وليلة) وبإمكانه كذلك أن يكون موضوع تركيز متميز (مثلا حكايات حضرية من المغرب) وباستثماره من الناحية الدلالية يصبح الحيز قابلا لأن يقرأ ويؤول ككائن أحادي المعنى أو ككائن متعدد المعاني.

2 ـــ 1 مخطط إجمالي لبنية تحتية :



على المستوى العميق نعتبر التنظيم الحيزي كإنجاز تركيبي لعملية **الالقاء** أو لعملية **الانفصال** يصدر عن فعل أحد الممثلين للأدوار وعلى مستوى روائي لم يتشكل بعد يتوفر لنا حيز ــ منبع ينطلق فيه أو يعيش فيه البطل ثم حيز ــ هدف حيث الدافع إلى بحث البطل وعموما تقصد به الأميرة في إظهار الحكاية العجيبة. أما الوصل أو المسلك فسوف يتحقق عن طريق حيز واسط أو عدة حيزات ــ واسطة. والحيز الواسط يمكن أن يكون حياديا أو مساعدا أو معارضا. فالحيادي يشير إلى مجرد رواق المرور، والمساعد يعبر عن استقبال الشيء السحري أو عن لقاء مع المساعد أو عن ملجأ من الملاجيء ؛ في حين يكون الحيز ــ الواسط المعارض عبارة عن مسكن تحول أو عن ضَيَّاع أو عن حاجز طبيعي كالبحر أو الجبل، الخ.

ومن الناحية التركيبية فيمكننا تقديم الصيغة الأساسية على شكل البيانية الآتية :

(1) ــ فعل إيجابـي (+) / (ح 1 U ح 2) ← (ح 1 ∩ ح 2)

(2) ــ فعل سلبـي (−) / (ح 1 ∩ ح 2) ← (ح 1 U ح 2)

تعليــق :

إن الانفعال ما بين الحيز ح 1 والحيز ح 2 يمكن تحديده منذ البداية باعتباره فعلا سلبيا (−) يقوم به أحد الممثلين معارضة لرغبة البطل، ويكون الفعل الايجابي (+) الذي يقوم به البطل متجسدا في تحويل الانفصال الحيزي إلى التقاء غرامي محيز في إطار الحكاية، بحيث يدخل القصر ويحظى بيد الأميرة كجائزة له.

وتلزم الاشارة إلى أن الفئات الحيزية الثلاث (الحيز ــ المنبع والحيز ــ الواسط والحيز ــ الهدف) نظرا لعموميتها ولمقدرتها التركيبية وقابليتها الوظيفية فهي قادرة على صياغة عدد غير محدود من الخرافات العجيبة.

2 ــ 2 ــ بعض الملاحظات المنهجية :

1 ــ انطلاقا من مفهومه كبنية منظمة، فالقالب الحيزي لا ينص لا على الممثلين ولا على المسالك، ذلك لكونه يمثل بنية تحتية بينما يندرج تحليلنا في إطار البنيات السميائية الروائية حيث يعمل المكون الدلالي ــ التركيبي ــ ونسميه كذلك اعتبارا لكون التركيب من وجهة نظر النسج الروائي ــ ليس سوى علم دلالة عام مزود بملازمات عامة مثل الاحراز والمساعدة والاختيار والزواج. وبعبارة أخرى يشكل التركيب ثابتا روائيا تميزه متغيرات دلالية ذات طريقة خاصة في التنسيق وهذه الأخيرة بإمكان الحكايات أن تحدثها.

2 ــ إن النص يحتوي على مراتبة خاصة للحيزات. وهذه المراتبة ضرورية لا من الناحية المنهجية فحسب بل وحتى من الناحية النفعية كذلك بحيث تمكن من تكوين نمطية ملائمة للحيزات المستثمرة في الحكاية الشعبية العجيبة.

3 ـــ وعليه تتجلى ضرورة تمييز المستويات أثناء القيام بالتحليل الحيزي في حد ذاته بحيث نجد هناك :

أ ـــ مستوى تصنيفيا صرفيا

ب ـــ ومستوى دلاليا ـــ تركيبيا، مع تنظيم العلاقات بين الفئات المبنية والمستخرجة من الحصيلة السردية. وهذه الشبكة الجدولية تفرض قراءة غير خطية للنص ومن شأنها إعطاء رؤية شاملة للحبكة الحيزية.

4 ـــ على المستوى السطحي يتم توظيف مجموعة مدموجة من المتغيرات، منها مثلا : **ممثل. ومكان و حاجز ووقفة وتوقف.** أما الحيز والفاعل فسوف يعملان على المستوى العميق باعتبارهما ثابتين تركيبيين.

2 ـــ 3. تمهيد لتحليل سيميائي :

من الأكيد أن الحيز على النحو الذي استثمرناه وسألناه في آن واحد، ينتمي إلى طوبولوجيا خاصة ألا وهي طوبولوجيا المطلب البطلي وهذا الأخير يتمتع بالخصائص التالية :

فهو مُمثَّل تبعا للفئات المعرفية للمعبِّر والمعبر إليه وهو مُحدَّد لكونه يقدم لنا بما لديه من كمال، شيئا غير كامل وهو العالم، وهو بالتالي مستثمر بقيم اجتماعية خاصة. وعليه فانطلاقا من منظورنا النصي نجد الحيز يرتبط مباشرة بالمفهومين السيميائيين «للفاعل» و«لوجهة النظر». والطريقة المعتمدة في التحليل سوف تقتضي موضعة القالب الحيزي المفصل حسب مسلك البطل. وهذا المسلك نفسه سوف يقوم بتأسيس حيزية ثنائية تترجمها حدود معينة وفي إطارها يقابل **الهنا الهناك**، وعلى المستوى اللفظي يعبر عنهما باللفظتين المتعارضتين **بيت وغابة مثلا**. وهذه الحدود على حد تعبير لوطمان (*I.Lotman*) تميز الحيز وتقدمه مجزء إلى حيزين لا يلتقيان أبدا. والحدود هي بالذات مكان إجاز الأهلية البطلية الممهدة لمطلب البطل.

والمطلب هو المجدر لفعل البطل في اختيار الأهلية والعمل الباهر الكفيل بضمان وضعيته وتداعيه للسلطة العليا.

وهكذا سيتوفر لنا حيز يتقولب حسب الظروف الكاملة التي يندمج فيها وبالتالي يكتسب منها معناه الكلي.

ومن الناحية التركيبية، فكل حيز بفعل وضعيته داخل المجرى السياقي والجدولي بإمكانه القيام بإحدى الوظائف المشار إليها سابقا ولايمنعه من ذلك كون الحيزان المنبع والهدف يشكلان حالتين قارتين ودائمتين في بداية ونهاية الحكاية على عكس الحيز الواسط الأكثر قابلية للتحول. وفي هذا المضمار لو تجرأنا على القيام بمماثلة من النوع اللسني سيكون الحيز ـــ المنبع والحيز ـــ الهدف على التوالي يعادلان المواضع التركيبية للفاعل والمفعول به في إطار الجملة الأساسية، بينما يلعب الحيز الواسط دور الفعل المقولب للعلاقات الموجودة بين الفاعل والمفعول به في نسق كلامي محدد.

3 ــ خلاصة :

أ) كل نص روائي يمكن تصوره كحقل مفتوح ومتعدد الأبعاد يكون ميدانا لعمل ومواجهة مختلف الأنظمة الحيزية : فهناك :

ــ حيز طقوسي ويعبر عن تصور خاص للعالم.
ــ حيز ثقافي يكون بمثابة مكان يتم فيه أسطوريا قيمة دلالية وفعل إنساني يسمح بتوفير حيز ممفصل من الناحية الايديولوجية.
ــ حيز إجتماعي مبدع لخطاب شائع يكمن وراء الخطاب السائد.
ــ حيز نصي يمثل غاية ناتجة عن عملية حل بارعة (نقصد هنا المرور من الأدب الشفاهي إلى الأدب المكتوب).
ــ حيز طوبولوجي وفيه تتداخل وتتعدد من حيث النسيج الملائم للنص ــ مختلف المسافات التي يقطعها الممثلون في النص الروائي.

ب) وتحبيذ المنظومة المكانية خلال معالجة النص الروائي على اعتبارها الاطار ــ الدعم للرواية، يستهدف إبراز نظام العلاقات الحيزية وبالتالي تبيين بنية للمكان كما يعرفه لوطمان (*I. Lotman*).

ج) وحاصل القول بأن هذا التحليل يمكن من تكافئ ــ تغيير ما هو حيزي وما هو روائي وذلك لاعتماده عددا من التماكنيات المؤسسة للنص الروائي الشفوي.

بعض المراجع المعتمدة :

1. Coquet, J.C	***Sémiotique littéraire.** Paris, Larousse/Mame, 1973.*
2. Courtès, J	*— **Introduction à la sémiotique narrative et discursive** Paris, H.U. 1976.*
	*— **Sémiotique. Dictionnaire Raisonné de la théorie du langage** (en collb. avec Greimas), Paris, H.U, 1979.*
3. Duvignaud, J.	***Lieux et non lieux,** Paris, éd. Galilée, 1977.*
4. Greimas, A.J.	*— **Sémantique Structurale,** Larousse, 1966.*
	*— **Du Sens,** Seuil, 1970.*
	*— **Maupassant,** Seuil, 1976.*
	*— **Sémiotique et sciences sociales,** Seuil, 1976.*

5. Lévi-Strauss,	***Anthropologie Structurale I.II,*** *Plon, 1958 et 1973.*
6. Lotman, I	***La structure du texte artistique,*** *NRF, Gall, 1973.*
7. Miquel, A.	***Ajîb et Gharîb,*** *Flammarion, 1977.*
8. Propp, V.	***Morphologie du conte,*** *Seuil, 1970.*
9. Rastier, F.	*«Systématique des isotopies» pp. 80-106, in* ***Essais de sémiotique poétique,*** *Larousse, 1972.*
10. Tartu, Ecole de	***Travaux sur les systèmes de signes,*** *Paris, éd. complexe, 1976.*
11. Wahl, F.	*«Le désir d'espace»* ***in tel quel 85,*** *Automne 80. Seuil.*
12. Whorf, B.L	***Linguistique et Anthropologie,*** *Denoël, 1969.*

كتب ومجلات

حسن بنحليمة

مجلة جغرافية المغرب
عرض حول العدد السادس 1982
السلسلة الجديدة

أصدرت الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة العدد السادس من مجلة جغرافية المغرب الذي يدخل ضمن السلسلة الجديدة . وهذا العدد حافل بالأبحاث والعروض المختلفة التي يمكن تقديمها كالتالي :

1 - المقـالات

— ملف حول الجفاف

يعتبر هذا الملف تغطية لليوم الدراسي الذي نظمته الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة حول اشكالية الجفاف بتاريخ 9 أبريل 1982 بكلية الآداب والعلوم الانسانية . على أن المجلة لم تتمكن من نشر إلا ثلاثة تدخلات هي :

1 — 1 — المظاهر المناخية للجفاف بالمغرب أو هل الجفاف حالة طبيعية أم أزمة مناخية ؟ لعبدالله العوينة .

1 — 2 — البيئة الجافة والسلوك البشري لادريس الفاسي .

1 — 3 — الجفاف ومضاعفاته الاقتصادية والاجتماعية لعبد القادر برادة .

أما التدخلان الآخران اللذان لم ينشرا بعد فهما :

— الجفاف في تاريخ المغرب ملاحظات حول الثلاث قرون الأخيرة للعربي مزين .

– الجفاف والكشف عن تداعي البنيات الزراعية بالمغرب لمحمد الناصري.
هذا وسنعمل على التعرض بتفصيل لمختلف هذه العروض عندما ينشر الملف بكامله في العدد المقبل من مجلة جغرافية المغرب وذلك حتّى يتمكن القارئ من تكوين نظرة شمولية على كل أعمال الندوة.

1 – 4 – التوسع الحضري بالمغرب وعلاقته بأشكال الملكية العقارية من خلال حالة الرباط – سلا لمحمد بلفقيه وعبد اللطيف فضل الله.
يعالج هذا المقال المسألة العقارية وخصوصياتها بالنسبة «للحواضر المخزنية» من خلال حالة الرباط – سلا وكيف أن الوضعية في هذه المجموعة الحضرية تتميز بتشابك أنماط قديمة وأخرى حديثة لامتلاك الأراضي داخل المدينة وفي أحوازها والبحث بقدر ما يتعرض بتفصيل لتعقد هذه الوضعية العقارية فإنه ينكب على تحليل الآليات المتحكمة فيها وهي آليات اجتماعية اقتصادية صرفة.
فالمجموعة الحضرية للرباط – سلا عرفت حدثا تاريخيا مهما منذ مطلع هذا القرن وهو اختيارها عاصمة للمغرب من طرف السلطات الاستعمارية وقد كان لهذا الاختيار وقع كبير على المسار المستقبلي لهذا المركز الحضري الذي أصبح يستقبل عددا كبيرا من المهاجرين، الشيء الذي شكل ضغطا قويا على المجال الحضري كما هو الحال مثلا في ميدان الحاجيات السكنية.
ويبرز البحث كيف أن هذا الضغط من حيث الحاجيات توازيه ندرة مفتعلة للأرض بالمدينة ذلك أن العاصمة بحكم الوظائف التي تلعبها، عرفت ظهور برجوازية متنوعة استثمرت نسبة من مداخيلها في الأراضي المحادية للمدينة، الشيء الذي أدَّى إلى نوع من الاحتكار واشتداد نار المضاربة نتيجة لذلك.
هذه «الفوضَى في السوق العقارية» كان من أهم مضاعفاتها المجالية تكاثف المباني في بعض الأحياء وظهور أشكال عشوائية وغير مشروعة في الهوامش.
ويختتم صاحبا المقال بحثهما بإثارة الانتباه إلى مخاطر هذا الوضع العقاري

وما ينجم عنه من تفكك وخلل بحيث من شأنه أن يعقد كل عملية اعداد أو تنظيم حضري مستقبلي.

1 — 5 — جغرافية وتصنيف تربات التيرس بالمغرب لأحمد الغرباوي.
يهدف المؤلف من خلال هذا البحث إلى ضبط التوزيع الجغرافي لتربات التيرس بالمغرب وكذا تنميطها وتصنيفها.
وهكذا يبرز صاحب المقال أهم منطقة لهذه الأتربة وهي المنطقة الساحلية الأطلنتية الوسطى المغربية. ثم بعد ذلك يوضح شروط الترب والبنية التجزيئية والتركيب الحبيبي والكيماوي لهذه الأراضي السوداء، ومن أهم النتائج التي أفضى إليها هذا البحث هي أن تربة التيرس تنتمي حسب درجة تطورها إلى عدة أصناف من التربة، الشيء الذي يصعب معه تخصيص مكانة واضحة لها بين التصنيفات الدولية. على أن التأويل الجيومرفلوجي يسمح بأن تحتل هذه الأتربة مرحلة متوسطة بين أنواع التربة الفتية أو الحديثة التطور والتربات المنطقية.
هذا وينهي الباحث مقاله باثارة الانتباه إلى مشكل التهور والاتلاف الذي تعرفه هذه الأتربة بالمغرب وذلك من جراء التدخلات البشرية المتمثلة في عمليات الاجتثات والحرث...

1 — 6 — «السياحة والتشغيل من خلال مثال مدينة أكادير» لمحمد بريان
يحاول المؤلف من خلال هذا المقال أن يبرز الانعكاسات التي تخلفها السياحة بالنسبة لقطاع التشغيل. خصوصا على صعيد مدينة تعد أول محطة سياحية في المغرب. وقد أظهر صاحب البحث أن عدد العاملين في القطاع الفندقي هو في تزايد: «3781 مستخدم سنة 1980 مقابل 1630 سنة 1971) الشيء الذي يمثل معدل نمو يناهز 132٪. أما العاملون في المرافق الأخرى التي لها علاقة بالسياحة (كالمطاعم والبازارات ووكالات الأسفار...). فهم يمثلون 2600 مستخدم. أي ما مجموعه 6381عامل الشيء الذي يجعل أن نسبة العاملين في القطاع السياحي تصل إلى 14.7٪ من مجموع السكان النشيطين في المدينة وهذا وضع خاص يجعل من هذه المحطة نموذجا متميزا لا يمكن تعميمه على باقي المجالات السياحية الأخرى بالمغرب على حد قول المؤلف.

1 — 7 — الهجرة إلى الخارج والتركيب التجاري لمدينة تازة لتوفيق أكومي

يهدف هذا البحث إلى ابراز حالة التضارب التي تعرفها مدينة تازة والمتمثلة في وجود حركة بناء مهمة وقطاع تجاري مرتبط بها جد نشيط كذلك. في حين أن المدينة تشكو من أزمة اقتصادية خانقة ومزمنة. وهكذا يحاول المؤلف أن يجيب على سؤالين تطرحها هذه الوضعية: لماذا هذا الخلل في التركيب التجاري للمدينة؟ وكيف يتجلى هذا التضخم التجاري المرتبط بالبناء في وضعية متأزمة تتميز بضعف الركائز الاقتصادية المنتجة وبنمو ديمغرافي سريع ومضاربات عقارية بالغة الخطورة؟.

وقد خلص البحث إلى اظهار أن حركة البناء الذؤوب التي تعرفها المدينة هي مرتبطة في الواقع بالهجرة القروية وخصوصا الدولية إذ أن العمال المقيمين في الخارج يساهمون بنسبة 40٪ في تمويل هذه الحركة. وهكذا يظهر أن حركة التوسع في ميدان البناء وتجارة التجهيز لا تخضع لدينامية اقتصادية محلية بل ترتبط عضويا بتمويل خارجي منتظم ومكثف.

1 — 8 — أنماط من التشكيل والتوضعات الفيلا فرانشية في شمال شرق المغرب لعبد الله العوينة.

يبرز هذا البحث أهمية الحقبة الفيلا فرانشية بالنسبة لعدد من المظاهر المورفلوجية الموروثة عن هذه الفترة والتي تطبع المنظر العام بشمال شرق المغرب على أن أنماط التشكيل والتوضعات المرتبطة بهذه الحقبة تتميز باختلافات واضحة وذلك حسب طبيعة الأرضية في الأعالي والأسلوب البنائي السائد على المستوَى الجهوي أو المحلي وأخيرا حسب الموقع المورفو— مناخي.

ويخلص الباحث إلى أن الدراسات الجيومرفولوجية والرسابية والعدانية مكنت من تصنيف مختلف التشكيلات الفيلا فرانشية. مع الإشارة إلى أنه لم يكن للمناخ وقع عنيف على الأشكال في هذه الفترة الفيلا فرانشية حيث كان يسود جفاف نسبي بالمنطقة، هذا بالإضافة إلى كون معظم

أنواع التشكيل احتفظت بمعالمها الكبرَى منذ تلك الفترة إذ لم يطرأ عليها تغيير واضح .

1 — 9 — توزيع الدخل بالمغرب لبريجان دولا فيرنيي .

من المصادر التي يمكن الرجوع إليها للاطلاع على توزيع الدخل بالمغرب هناك دراسات البنك الدولي وأبحاث الأمريكيين أدلمان وموريس . ويهدف صاحب هذا المقال إلى قياس مدَى مصداقية هذين المصدرين على ضوء النتائج التي وفرتها التحريات الخاصة باستهلاك الأسر والتي أنجزت خلال سنة 1970 — 1971 . ومن أهم النتائج التي يخلص إليها الباحث على ضوء مقارنة هذه المصادر هي الميل إلى تزكية معطيات البنك الدولي ، مع التنبيه إلى ضرورة تصحيحها في اتجاه أكثر اعتدالا ، وذلك بالانطلاق من فرضيات تراعي نسبة الادخار لدَى الأسر المغربية .

1 — 10 — الأنظمة الزراعية في المناطق الجافة وشبه الجافة بغرب المغرب لفيليب جوف وفرانسواز بابي .

يبرز صاحبا المقال في البداية الظروف التر بمناخية الشبه الجافة والجافة التي تميز المغرب العربي ثم يتطرقان بعد ذلك لمختلف الأنظمة الزراعية السائدة في هذه المنطقة مع اظهار أهم المميزات التي تتصف بها هذه الأنظمة كنوعية المزروعات الممارسة ونطاقها البيئي ثم وظائفها داخل الحيازات والتعاقب الزمني لهذه المزروعات ارتباطا بطبيعة المناخ والتربة ، ثم أساليب زراعة الحبوب .

وينتهي البحث باقتراحات تسعَى إلى تطوير هذه الأنظمة الزراعية .

1 — 11 — بعض ملامح النمو الحضري بالمغرب على ضوء النتائج الأولية لاحصاء السكان والسكنَى لسنة 1982 لمحمد الغوات ومحمد الرفاص .

يهدف هذا المقال إلى عرض وتحليل بعض الاستنتاجات التي أوحتها قراءة أولية لنتائج الاحصاء الوطني للسكان والسكنَى الذي تم تنظيمه خلال سنة 1982 . ارتكز التحليل على محورين أساسيين هما : تطور نسب التزايد السنوي لسكان المدن والمراكز الحضرية المغربية بين احصاءي 1971 و1982 من جهة وتطور وثيرة النمو الديموغرافي لنفس السكان في

الفترة الفاصلة بين 1960 و1982 من جهة ثانية كما اعتمد على خريطتين تركيبيتين توضح الأولى منهما الاستنتاجات ذات الطابع الاحصائي والثانية الاستنتاجات الجغرافية الصرفة.

2 - بـاب العـروض

2 ـ 1 ـ تقرير حول رحلة تافيلالت التي نظمتها الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة في غضون شهر أبريل 1983. لشكير ميلود ومحمد آيت حمزة.

2 ـ 2 ـ عرض حول أطروحة دولة في موضوع:
الفلاحة المسقية العصرية في المغرب بين القرارات الرسمية ومبادرات الأفراد دراسة اجتماعية ـ جغرافية لهانري يوب.

أنشطة الشعب

إعداد عمر أفا

1 - أنشطة شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس

1) استقبلت شعبة الفلسفة . الأستاذ بيير تيي Pierre Thillet أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة باريس الأولى . حيث ألقَى الأستاذ الزائر على طلاب الاجازة والسلك الثالث مجموعة من الدروس في الفترة (17 — 24 نوفمبر 1982) وتعلق الأمر بالدروس التالية :

ا — المصادر اليونانية للفلسفة الاسلامية الوسيطية .

ب — أرسطو المنحول في الفلسفة الإسلامية .

جـ — الموضوعات الأساسية للفلسفة اليونانية في السياق الاسلامي .

د — أثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة اللاتينية في الغرب .

* * *

2) استقبلت الشعبة الأستاذ موريس كلافلان Maurice Glavelin أستاذ المنطق وفلسفة العلوم بجامعة باريس الرابعة — وذلك في الفترة 3 — 12 — 1982 إلى 1982/12/10 — حيث ألقَى مجموعة من العروض والدروس على طلبة الاجازة شملت الموضوعات التالية :

ا — التأويل الوضعي للنظريات الفيزيائية

ب — رد الفعل المناهض للفلسفات الوضعية

جـ — الأفكار الجديدة حول النظريات الفيزيائية

إضافة إلى لقاء عام مع أساتذة الكلية في إطار الجلسات الرشدية .

* * *

3) كذلك حل بالشعبة أستاذ زائر ، الأستاذ عبد الهادي أبو ريدة،أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت ، وذلك خلال الفترة 4/5/ــ 1982/4/10 ألقى خلالها دروسا على طلاب الاجازة ومحاضرة لطلبة شهادة استكمال الدروس شملت الموضوعات الآتية :

ا ــ الكندي والبدايات الأولى للتفلسف في الاسلام

ب ــ المصطلح الفلسفي عند الكندي

جـ ــ علم الكلام والتيارات الأجنبية

د ــ نظرية الجوهر الفرد عند فلاسفة الاسلام

ومحاضرة للعموم في موضوع : الاستشراق في المدرسة الألمانية .

إضافة إلى لقاء مع أساتذة الكلية في مكتبة ابن رشد للدراسات الاسلامية دار حول موضوع : تاريخ الفكر الاسلامي والقراءات الجديدة .

وتعتبر زيارة الأستاذ أبو ريدة أول زيارة يقوم بها للشعبة أستاذ من إحدَى الجامعات العربية–وقد تمت الدعوة بتعاون بين الكلية وسفارة دولة الكويت .

* * *

4) شاركت الشعبة في ندوة «تكون الانتلجنسيا المغربية» التي نظمها في وهران (29 ماي ــ 3 جوان 1983) مركز التوثيق والبحث التابع لجامعة وهران . بوفد من الأساتذة الذين قدموا عروضا وأبحاثا كما يلي :

ا ــ محمد عابد الجابري	:	تطور الانتلجنسيا المغربية : الأصالة والتحديث في المغرب
ب ــ بنسالم حميش	:	التفكير في «كشف الغمة»
جـ ــ سعيد بنسعيد	:	المثقف المخزني وتحديث الدولة في مطلع القرن 20 بالمغرب
د ــ كمال عبد اللطيف	:	الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي
هـ ــ عبد السلام بنعبد العالي	:	«الاستقصا» وتوحيد المغرب الأقصَى
و ــ رحمة بورقية	:	العرف والعلماء والسلطة في المغرب في القرن 19

ز — عبد الرزاق الداوي : دراسة نموذج المثقف السلفي الجديد .

ح — ادريس الكتاني : المثقفون المغاربة ومراكز تكوينهم : جامعة القرويين

ط — محمد وقيدي : الانتاج في العلوم الاجتماعية في المغرب وضرورة النقد الابستيمولوجي .

وقد نشرت أغلب هذه العروض في مجلات عربية في المغرب وفي المشرق العربي ، ومن المحتمل أن تصدر ضمن الاعمال الكاملة للملتقى في غضون السنة المقبلة .

اليوم الدراسي

نظمت شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس يومها الدراسي الثالث يوم السبت 10 أبريل 1983 . بمركز المنظر الجميل التابع لكتابة الدولة في الشبيبة والرياضة . وقد خصصته لدراسة موضوع بحوث السنة الرابعة من شهادة الاجازة في التخصصات الثلاثة التي تضمها الشعبة .

إن بحوث السنة الرابعة تشكل مرحلة هامة وحاسمة في تكوين الطلبة ففيها يمارسون لأول مرة البحث الطويل ويتمرسون اذن على البحث الجامعي الذي هو الغاية الجوهرية من تعليمهم في الجامعة . ويستأثر هذا البحث ، من وقت الطالب وجهوده ، بالحظ الأوفر ، كما يتطلب من الأساتذة جهودا متواصلة لتوجيه الطلبة وتلقينهم مبادئ البحث وقواعده الا أن انجازه لا يخلو من مصاعب ومشاكل مختلفة . فكان من الضروري إذن ، أن يخصص أساتذة الشعبة يومهم الدراسي للسنة الجامعية 1982 – 1983 من أجل النظر في الحلول التي يمكن أن تسهل انجاز بحوث السنة الرابعة على الوجه الأكمل .

وقد افتتح الأستاذ سعيد بنسعيد رئيس شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس اليوم الدراسي بكلمة أعاد فيها إلى الأذهان الهدف الذي سنت الشعبة ، من أجله ، اقامة هذا اليوم الدراسي قبيل نهاية كل سنة جامعية . ثم وضح الموضوع الذي تم اختياره لهذه السنة كما حدد الإطار الذي ستجرى فيه المناقشات .

ثم أعطَى الكلمة للمسؤولين عن الاقسام الثلاثة داخل الشعبة ليقدم كل واحد منهم تقريرا يتضمن ملاحظاته حول البحوث التي سبق انجازها في قسمه . ولتكون ، بالتالي ، محورا لمناقشات الأساتذة .

عبد الرزاق الدواي

أولاً : ملاحظات حول بحوث السنة الرابعة
(قسم الفلسفة)

1 — لاشك أن بحث السنة الرابعة يعد في الظروف الحالية للتعليم في الكلية أول تمرين فعلي للطالب على الكتابة الفلسفية . وكل تقييم للبحث يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذه المسألة . وهنا أتساءل عن مدَى أهمية وفائدة العناوين الكبيرة والموضوعات التركيبية الواسعة والدراسات المقارنة . ان موضوعات مثل هذه لا تساهم جديا في تكوين الطالب وربما بعثت فيه نوعا من الغرور .

2 — لقد لاحظت من خلال إشرافي على بعض البحوث ومن خلال تصفحي لبحوث أخرى أنجزت داخل الشعبة أن الطلبة **يتيهون** في البحوث ذات العناوين الكبيرة والطابع التركيبي وغالبا ما يطغَى في كتاباتهم طابع النقد والتأكيدات العامة على التحليل المدعم بالاستشهادات والنصوص . ومن ناحية **الحصيلة** لا أعتقد أنهم يكتسبون شيئا ذا أهمية يمكن أن يساعدهم في متابعة دراسات عليا .

3 — ومن الجوانب الايجابية التي لاحظتها الاتجاه خلال السنتين الأخيرتين إلى تضييق مجال البحث وتحديد الموضوع اما :

ا — في دراسة تحليلية لنص محدد (كتاب معين . فصل أو فصول من كتاب معين) .

ب — في دراسة تحليلية ونقدية لمفهوم معين من خلال نصوص محددة .

جـ — في دراسة عنصر من عناصر فلسفة معينة من خلال نصوص محددة .

د — في ترجمة فصول محددة والتعليق عليها .

أعتقد أن هذا الاتجاه يجب أن يشجع رغم أن الطلبة يتضايقون منه لأن جلهم قد تعود على الموضوعات العامة ، التي يصعب تتبعها من الناحية التربوية نظرا لقصر المدة الزمنية المخصصة لانجاز البحث .

4 — ان القصر النسبي للمدة الزمنية المخصصة لانجاز البحث يفرض علينا أن نكون متأكدين على الأقل أننا خلال اشرافنا على البحث قد زودنا الطالب **بالمبادئ المنهجية المتعلقة بالبحث** ، هذه المبادئ التي يمكن أن يستفيد منها خلال دراساته العليا في المستقبل . هل نستطيع أن نؤكد أننا نحقق هذا الهدف ؟

إن فحص عشرة أبحاث مختارة بالصدفة يبين أن أغلبية الطلبة لا يعرفون بأي ترتيب تذكر عناصر المراجع ، كيف تذكر المراجع المتكررة ، كيف يستشهد بالنصوص ، كيف يجب التمييز بين النص المستشهد به وبين التحرير الشخصي ، كيف ترتب قائمة المراجع إلى ..

لهذا اقترح من أجل التغلب على هذه الصعوبة :

ا — اما تخصيص حصتين مشتركتين (4 ساعات) لجميع طلبة السنة الرابعة فلسفة من أجل تلقين المبادئ العامة لتحرير بحث . ويمكن أن يتطوع بعض الزملاء للقيام بذلك وهذه المسألة ستساعد المشرفين على البحوث على القيام بعملهم بكيفية مرضية إذ لن يضيعوا الوقت في تكرار النصائح المنهجية .

ب — اما تحرير دليل صغير يتضمن شروط ومبادئ تحضير بحث (كيفية القراءة ، وضع تصميم ، ملأ الأفياش ، التحرير ، المراجع الخ ..) . ويمكن أن يتطوع من أجل ذلك بعض الزملاء ، وتقوم الشعبة بطبعه وبيعه لطلبة السنة الرابعة .

5 — يلاحظ أن الطالب يقضي جل وقته خلال السنة الجامعية في تحضير البحث ونظرا لأهمية البحث بالنسبة للتكوين الفلسفي ، أقترح أن يعاد النظر في الوضعية الحالية **للبحث في الامتحان** ، يجب أن تعتبر **نقطة البحث كتابية** إذ لا يعقل أن أكبر مجهود يبذله طالب السنة الرابعة . لا يعتبر ولا يتوقف عليه النجاح في الامتحان الكتابي ، ان هذه المسألة من جملة النقائص التي يحتوي عليها الاصلاح الحالي .

بحوث السنة الرابعة
مقارنة بين المحاور (تخصص فلسفة)

المحاور	عـددها
الفلسفة الاسلامية	100
الفكر العربي المعاصر	156
الفلسفة المعاصرة	112
الفكر اليونانـي	20
الفكر الأخلاقي والسياسي الإسلامي	53
فلسفة العصر الوسيط الغربي	1
الفلسفة الحديثة	25
فلسفة اللغــة	19
الابستيمولوجيا	56
التصــوف	22
الفكر الاخلاقي والسياسي الغربي	15
المنطــق	17
المجمــوع	596

ثانيا : ملاحظات حول بحوث السنة الرابعة : (قسم علم الاجتماع)

لا أحد ينكر أن للبحث السوسيولوجي دور أساسي في تكوين الطالب . شريطة أن يكون هذا التكوين ايجابيا وذا مردودية بالنسبة للبحث العلمي عامة والبحث السوسيولوجي خاصة . وذلك قصد التخلص من الترجمة والطرق والتقنيات الغربية وسلبياتها المعروفة من جهة . وتكوين نظريات محلية مبنية على تحاليل يستنتجها الباحث من الواقع المغربي من جهة أخرى . إلا أن هذه البحوث لا يمكنها الوصول إلى هذا المستوَى دون احترام قواعد البحث العلمي المتفق عليها . وهذه النقط بالذات هي التي دفعت إلى تحقيق «**حصيلة الدراسات السوسيولوجية**» من قسم علم الاجتماع إلى غاية سنة 81 ــ 1982 هذه الحصيلة التي مكنتنا من الملاحظات التالية حول البحوث التي انجزت خلال عشر سنوات تقريبا والتي تتميز بالصفات التالية :

1 ــ عدم وجود توزيع متماسك بالنسبة للمحاور المدروسة ــ هناك مثلا مجموعة من المحاور ــ تمت دراستها في سنة واحدة ثم توقفت لتأتي محاور أخرى جديدة . بينما كان من الأفيد أن تدرس المحاور في ارتباط مع بعضها بالبعض .

2 ــ عدم الاستفادة من البحوث السابقة : أي أن المحور الواحد يدرس في غياب الاستفادة من المحاور الأخرى ــ ففي معظم المحاور نجد دائما الانطلاق من الصفر ــ ومن هنا تصبح هذه البحوث مجرد محاولات لا منهجية لها ولا فائدة في نتائجها لأن كل باحث يحاول طرح وتناول موضوعه بالتحليل بطرقه الخاصة وحسب

الأفكار التي يراها أنها صحيحة ، ومن هنا يستنتج أن الطالب هنا ينجز البحث لا من أجل معرفة علمية تحاول دراسة الظاهرة الاجتماعية للتوصل إلى نتائج مفيدة بقدر ما ينجزه من أجل اجتياز الامتحان.

3 — عندما نصل إلى البحوث النظرية التي تعتمد أساسا على الوثائق لم نجد في هذه البحوث استعراضا لهذه الوثائق بطريقة نقدية ولا التعامل بشكل مباشر بالوثائق المصدرية — بمعنَى آخر أنه لم يتم الرجوع إلى المصادر بل اكتفَى الباحثون في غالب الأحيان بقراءة كتب تحتوي على نظريات وقراءة لهذه المصادر الأم. كما يلاحظ في هذا النوع من البحوث سيطرة النظرية وانعدام شروط المنهج العلمي حيث كانوا غالبا يلتجئون إلى تعابير جاهزة كالكومبرادورية والاقطاعية والاوليغارشية والبورجوازية — الخ ... دون محاولة دراسة معرفية لها ، أي القيام بالبحث عن الثوابت والمتغيرات لهذه التعابير ومدَى مطابقة الأسماء لمسمياتها. ان الإحالة هنا تتم بالرجوع إلى تراث معين.

4 — كما أن الاستفادة من الميدان لم تستثمر استثمارا مجديا بل ظلت كملحق للبحث — وفي جل المقابلات غالبا لم تتوفر فيها الشروط العلمية. يضاف إلى هذا صعوبة اجراء الميدان بالنسبة لهذه المواضيع (غياب جو ديمقراطي — ضعف تكوين الباحث — الخلط بين مفهوم الباحث ومفهوم المناضل — الخ ....) فبالنسبة لهذه البحوث الميدانية نجد بعضها لا يستفيد من الميدان. فالباحث في هذا الإطار يتبع خطوات البحث لا من أجل التوصل إلى نتائج يعرف من خلالها مدَى مطابقة النتائج والمعلومات للواقع. بل من أجل انجاز بحث بهذه الطريقة فقط. فأصبحت الاستمارة هنا كشيء معتاد وبديهي يجب على الباحث أن يستعمله دون مناقشة. ومن هنا يمكن الاستنتاج أن السوسيولوجيا كما هي مستعملة هنا. ليست مادة للبحث أكثر ما هي مادة للدراسة وهذا النوع من التكوين يخلق التقنيين فقط وتصبح السوسيولوجيا عبارة عن وصفات جاهزة للتطبيق، وهذا مؤشر على عقم العمل السوسيولوجي الخلاق.

5 — إن هذه البحوث غالبا لم ترق إلى بناء تصور علمي ولم تتوصل حتَّى إلى تكوين بيبليوغرافيا — حول مواضيعها لتفيد الباحثين الآخرين — كما أنها لم تتوصل إلى تركيب للموضوع.

6 ـ البحوث الجماعية : لم يتحقق فيها تصور موحد للمنهج المتبع .

7 ـ العمل السوسيولوجي له قوانينه وشروطه وضوابطه . فالعلمية فيه تبدأ من طريقة صياغة الاشكالية والدافع في طرحها مرورا عبر مراحل البحث الميداني ووقوفا عند صياغة التقرير بعد الحصول على المعلومات وتحليلها . وان الاستهانة بمرحلة من هذه المراحل أو التقصير في جانب من جوانب العمل يدع الباب مفتوحا أمام سيطرة النظرية على الواقع كمعطًى قابل للتحليل والتأويل فيصبح الباحث يجري وراء الانسجام مع مقدماته وفروضه ، فيغيب عليه الواقع المغربي .

8 ـ عدم وجود تكوين كافي في المناهج يؤثر على البحث ـ ان معظم البحوث لا تتوفر على تصور منهجي واضح ـ بالنسبة لمحور المرأة مثلا هناك عدد كبير من البحوث التي لم تقم باحترام مراحل البحث حيث كان الاتصال بالميدان عن طريق استعمال الاستمارة دون اللجوء إلى اختبار هذه الاستمارة .

9 ـ عدم الانسجام بين دروس السنوات الأربع ، الشيء الذي يؤدي إلى :

* هزالة التكوين في السنوات الأولى .
* تجاوز المواد بدل تداخلها وتكاملها .
* غياب تصور بيداغوجي لبعض المواد .
* تغلب الحفظ على النقد والتحليل والتركيب .
* انعدام دروس تطبيقية وأعمال موجهة .

نتيجة لهذا نجد بعض البحوث النظرية مجرد سرد لمجموعة من المعلومات دون اصدار أي حكم من طرف الباحث وهنا يظهر التباعد الموجود بين الطالب والموضوع .

10 ـ التعميم دون وجود الأساس العلمي المتين والدراسات الصارمة ويلاحظ هذا من خلال العناوين .

11 ـ تبقَى هناك أسئلة مطروحة :

* هل جاءت هذه البحوث نتيجة اهتمام علمي أم لحاجيات المجتمع ؟
* هل الغرض من البحث هو تشييد نظرية معينة وكاسهام في بناء سوسيولوجيا مغربية ؟

* أم هي تأتي تحت تأثير الحاجيات الاجتماعية وبالتالي تتم الاستفادة منها في التخطيطات التنموية (عمل لصالح مؤسسات خارج الكلية)؟
* هل هذه البحوث امتحان يقوم به الطالب للحصول على دبلوم يخول له الحق لولوج سلك الوظيف؟

12 ـ **خلاصة** ان هذا التجميع للمعلومات لا يستطيع أبدا أن يجيب على الأسئلة الفعلية التي يطرحها للواقع الاجتماعي ، لأن مجرد جمع معلومات تفصيلية حول هذا وذاك من اجزاء ظاهرة اجتماعية لا يستطيع بناء نظرية عامة تفسيرية لهذه الظاهرة ـ فالدراسات الجزئية لن تعطي الا مواد اعلامية فتكثر مراكز الأبحاث وتتعدد الأبحاث والمشاكل الجزئية دون أن نرَى أي صلة فيما بينها ـ .

جدول رقم 1

محاور البحوث حسب السنوات (تخصص : علم الاجتماع)

المحاور / السنوات	72/73	73/74	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81	81/82	آخر	المجموع
التجار الصغار	0	0	0	0	0	1	31	0	0	0	0	32
الصناعة التقليدية	0	0	0	0	1	23	0	0	0	13	0	37
التعليم	0	0	3	7	1	0	1	0	0	0	0	12
التصورات حول الادارة	0	0	0	0	0	0	0	0	6	0	0	6
الموظفون الصغار	0	0	0	1	14	0	0	0	1	0	0	16
الهجرة والأحياء الهامشية	0	0	1	2	0	1	3	4	3	0	1	15
الاجرام	0	1	3	1	0	4	1	1	0	11	2	24
التنشئة الاجتماعية	1	0	1	0	1	0	2	2	3	0	0	10
السلطة والتمايز الاجتماعي	0	0	0	0	0	0	0	0	11	13	0	24

جدول رقم 1 - تابع

الحركة الوطنية	0	0	0	0	0	0	0	9	14	1	2	26
السيبة	0	0	0	0	0	0	0	0	9	0	0	9
التراث الشعبي	0	0	1	1	0	1	1	1	2	3	1	11
نحو البحث عن خريطة ايديولوجية	0	0	0	0	0	0	0	8	0	0	0	8
الانسان المغربي من خلال وسائل الاتصال	0	0	0	0	0	0	0	13	0	0	0	13
الشباب	0	0	0	28	3	1	0	3	1	0	1	37
المرأة	0	0	7	7	4	22	13	13	16	9	2	93
علم الاجتماع الصناعي	0	0	0	0	1	0	4	0	0	1	0	6
بحوث مختلفة	0	1	1	1	3	4	5	3	10	11	0	39
المجموع	1	2	17	48	28	57	61	57	76	61	9	418

جـدول رقـم 2

البحوث التي تتناول الظاهرة الاجتماعية

المحاور / السنوات	72/73	73/74	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81	81/82	آخر	المجموع
الهجرة والاحياء الهامشية	0	0	1	2	0	1	3	4	3	0	1	15
السيبـة	0	0	0	0	0	0	0	0	9	0	0	9
التنشئة الاجتماعيـة	1	0	1	0	1	0	2	2	3	0	0	10
الاجـرام	0	1	3	1	0	4	1	1	0	11	2	24
السلطة والتمايز الاجتماعي	0	0	0	0	0	0	0	0	11	13	0	24
الحركـة الوطنيـة	0	0	0	0	0	0	0	9	14	1	1	26
التـراث الشعبـي	0	0	1	1	0	1	1	1	2	3	1	11
المجمـوع	1	1	6	4	1	6	7	17	42	18	5	119

جدول رقم 3

بحوث حول الشخصية المغربية

المحاور / السنوات	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81	81/82	آخر	المجموع
المرأة	7	7	4	22	13	13	16	9	2	93
الشباب	0	28	3	1	0	3	1	0	1	37
الانسان المغربي من خلال وسائل الاتصال	0	0	0	0	0	13	0	0	0	13
نحو البحث عن خريطة ايديولوجية للمجتمع المغربي	0	0	0	0	0	8	0	0	0	8
المجموع	7	35	7	23	13	37	17	9	3	151

جدول رقم 4

جدول البحوث القطاعية

السنوات / المحاور	75/74	76/75	77/76	78/77	79/78	80/79	81/80	82/81	آخر	المجموع
التجار الصغار	0	0	0	1	31	0	0	0	0	32
الصناعة التقليدية	0	0	1	23	0	0	0	13	0	37
التعليم	3	7	1	0	1	0	0	0	0	12
التصورات حول الادارة	0	0	0	0	0	0	6	0	0	6
الموظفون الصغار	0	1	14	0	0	0	1	0	0	16
المجموع	3	8	16	24	32	0	7	13	0	103

جدول رقم 5
المقارنة بين المحاور

المحـــاور	عـددها
البحوث القطاعية	103
البحوث التي تتناول الظاهرة الاجتماعية	119
البحوث التي تتناول الشخصية المغربية	151
بحوث متنوعة	45
المجمـــوع	418

مبارك ربيع

ثالثاً : ملاحظات حول بحوث السنة الرابعة :
(قسم علم النفس)

تقديــــم :

لا يمكن تناول أي حديث يتعلق بقسم علم النفس دون إثارة وضعيته الخاصة والتي يمكن اجمالها في النقط التالية :

1 — أنشئ هذا القسم في ظروف يمكن أن نقول إن الكلية لم تكن مستعدة لاحتضانه موضوعيا على الأقل من ناحية الأطر المغربية لانعدامها إذاك .

2 — لم يكن انسحاب الأطر المشرقية من القسم بطريقة تساير ايقاع توافر الأطر المغربية بهذا القسم بحيث يبدو أن العجلة التي تم بها جلبهم هي نفسها التي تم بها انهاء تعاقدهم .

3 — نتيجة لذلك الاحراج وضرورة الاختيار بين استمرار القسم في الوجود على حساب كثير من متطلباته الأساسية منها انعدام التجهيز ، قلة الأطر ، حذف السلك الثالث ولاتزال هذه الوضعية مستمرة ، والأمل أن تخفف برجوع بعض طلبتنا ، مع العلم بأن إلغاء منح للسلك الثالث لهذه السنة يزيد من حدة المشكل .

البحـــوث :

أما بالنسبة لبحوث السنة الرابعة ، فليس هناك ما يثير الدهشة في تزايدها الكمي سنة بعد سنة نظرا لتزايد الطلبة فقد بلغ العدد 336 بحثا في عشر سنوات (1972 —

1982) فإذا اعتبرنا أن عطاء القسم يبدأ بعد 3 سنوات أي الفترة (75 — 82) فتكون معدل البحوث السنوية 48 بحثا .

وهذه بعض الملامح المميزة لهذه البحوث :

1 — الطابع الميداني : يمثل هذا الطابع ميزة أساسية لهذه البحوث إذ لا تصل نسبة الأبحاث النظرية 4٪ بالنسبة لما أنجز حتَّى الآن من بحوث . وقد لاحظنا في السنوات الأولى أن نسبة لابأس بها من الطلبة كانت تميل إلى الأبحاث النظرية ومن الواضح أن جل الأساتذة في القسم لأسباب علمية موضوعية يحاربون هذا الاتجاه ، ونعتبر النتائج الحالية للبحوث دلالة على نجاح الأساتذة الباحثين في توجيههم للطلبة .

2 — وسائل البحث : يغلب عليها بالترتيب الاستبيان فالمقابلة فاستخدام الاختبارات ، فابتكارها وابتكار أدوات تجريبية أو تكييفها .

ويلعب الاستعجال دوره في غلبة الاستبيان والمقابلة مع العلم أنهما ليستا أداتين بسيطتين ولكن ظروف البحث تجعل الأستاذ المشرف من جهة والطالب من جهة ثانية يتساهلان نسبيا وبالضرورة فيما يتعلق بتقنيتهما .

ومع ذلك فهناك حالات تعتبر ناجحة بالنسبة لبعض المجدين من الطلبة الذين تحملوا المشاق والنفقات في ابتكار وسائل بحثهم بطريقة لائقة .

3 — نخص في الأبحاث الجماعية سواء على مستوَى طلبة القسم فيما بينهم أو فيما بينهم وبين أقسام أخرى تشترك معهم في المنهج كعلم الاجتماع مثلا . ومع ذلك فهناك حالات لتجارب جماعية . ومن الملاحظ أن هذا النوع من الأبحاث يجب أن ينظم تنظيما علميا دقيقا حتَّى لا يفقد هدفه حيث قد يصبح مجرد خليط من الطلبة ينوب بعضهم عن بعض ويتستر بعضهم على بعض .

ومن المفيد أن نذكر هنا أن هذه السنة تعتبر أول سنة حاولنا فيها تنظيم خلية بحث تشتغل حول محور من محاور البحوث المنجزة سابقا . وقد ارتأينا بعد الدراسة والمقارنة أن يكون هذا المحور مؤقتا يحمل عنوان : الطفل والمدرسة .

4 ـ محاور الموضوعات

ا ـ سيكولوجيا الطفولة ما يرتبط بها من قضايا الدراسة والتحصيل والتنشئة تحظى بالرتبة الأولى بين المحاور بنسبة 42٪ .

ب ـ المخدرات والانحراف والتخلف العقلي وسيكولوجيا المعاقين والحياة الجنسية تأتي في المرتبة الثانية بنسبة 14٪ .

جـ ـ سيكولوجيا المراهقة وقضايا الطلبة الجامعيين تأتي في الرتبة الثالثة بنسبة 13٪ .

د ـ سوء التغذية يأتي في الدرجة الرابعة بنسبة 6٪ .

و ـ الأمراض النفسية وما يرتبط بها في الدرجة الخامسة بنسبة 6٪ .

ز ـ موضوعات مثل المرأة ، وسائل الاعلام ـ المعتقدات الشعبية ـ التوافق المهني متتالي في مراتب واحدة أو متقاربة بنسبة 2٪ من هذا العرض لمحاور البحوث في أبوابها الواسعة أن من الممكن وضع تخطيط يوسع مجال اهتمام الطلبة والأساتذة الباحثين ويزيد من امكانات اكتشاف الظاهرة النفسية في مجتمعنا والتعرف على خصوصياتها وفي ختام هذا العرض يمكن إثارة بعض الملاحظات والنقط للمناقشة .

1 ـ كيف يمكن النهوض بقسم علم النفس عن طريق البحوث خاصة وأن بعض هذه البحوث كما سبقت الإشارة إلى ذلك بلغ درجة مرضية إلى حد ما في الجودة من حيث المنهج والنتائج لدرجة أن بعض الرسائل في كليات أخرى تعتمد على أبحاثنا كمراجع ؟ .

2 ـ إلى أي حد تكون السنة الرابعة وحدها سنة بحث وكيف ينعكس ذلك على الدراسة ؟

3 ـ ما مفهوم الأستاذ المتساهل في البحث في أذهان الطلبة ؟

4 ـ ما تأثير الاصلاح الجديد على البحث خاصة في قضية المناقشة ؟

جدول رقم 1
محاور البحوث حسب السنوات
علم النفس

المحاور / السنوات	72/73	73/74	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81	81/82	آخر	المجموع
المرحلة الدراسية : خصوصياتها ومشاكلها	0	0	0	8	5	8	8	11	0	5	0	45
النشاط اللغوي عند الطفل	0	0	0	0	0	0	1	2	0	0	2	5
العمليات العقلية والنفسية	1	0	0	1	1	0	0	1	0	0	0	4
أثر الوالدين في تكوين شخصية الطفل	0	0	0	1	1	2	0	1	0	0	0	5
التنشئة الاجتماعية ومشاكلها في الطفولة	0	0	0	2	0	3	5	4	2	1	7	24
دراسة سيكولوجية للمراهقة	0	0	0	3	1	7	4	2	0	4	1	22
دراسة شخصية الطفل المغربي من خلال الرسوم	0	0	0	0	0	2	1	0	0	0	0	3
القيم الأخلاقية والدينية لدَى الطفل والمراهق المغربي	0	0	0	1	2	0	2	1	0	0	1	7
الأمراض النفسية والعقلية ومناهج البحث الاكلينيكي	0	0	0	4	0	0	2	1	1	9	1	18

جدول رقم 1 - تابع

الطرق التقليدية في العلاج النفسي	0	0	0	0	0	1	0	2	0	0	0	3
آثار سوء التغذية على سلوك الانسان والحيوان	0	0	0	0	0	0	0	9	1	6	6	22
الـذكــاء	0	0	2	1	1	0	0	0	0	0	0	4
اللـعــب	0	0	0	0	1	1	1	2	0	0	0	5
المخــذرات	0	0	0	2	1	2	3	0	0	0	0	8
الانفعــالات	0	0	0	1	2	0	1	1	0	2	2	9
الانحــراف	0	0	1	3	0	1	5	5	1	3	1	20
التحصيل الدراسي	0	0	0	1	4	7	4	4	0	4	0	24
التوافق المهني	0	0	0	1	1	1	1	5	0	0	0	9
التخلف العقلي	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	1	3
الحياة الجنسية	0	0	0	1	2	2	3	4	0	3	0	15
سيكولوجية المرأة	0	0	0	1	0	0	4	0	0	2	2	9

جدول رقم 1 - تتمة

الطلبة الجامعيون	0	0	0	1	0	0	1	3	0	0	2	7
وسائل الاعلام	0	0	0	0	0	0	1	1	4	0	3	9
مشاكل ووسائل التكيف لدى المعوقين	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	2
المعتقدات الشعبية	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	5	6
علم النفس الطفل	0	0	0	0	0	0	0	0	0	22	0	22
بحوث نظرية	0	0	0	0	0	2	0	1	0	0	3	6
بحوث مختلفة	0	0	0	1	2	1	4	4	0	2	6	20
المجموع الكلي	1	0	3	34	24	41	51	64	10	64	44	336

الجدول رقم 2

بحوث تتناول موضوع الطفل

المحاور / السنوات	72/73	73/74	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81	81/82	آخر	المجموع
المرحلة الدراسية خصوصياتها ومشاكلها	0	0	0	8	5	8	8	11	0	5	0	45
النشاط اللغوي عند الطفل	0	0	0	0	0	0	1	2	0	0	2	5
العمليات العقلية والنفسية	1	0	0	1	1	0	0	1	0	0	0	4
أثر الوالدين في تكوين شخصية الطفل	0	0	0	1	1	2	0	1	0	0	0	5
التنشئة الاجتماعية وأثرها في الطفولة	0	0	0	2	0	3	5	4	2	1	7	24
دراسة شخصية الطفل المغربي من خلال الرسوم	0	0	0	0	0	2	1	0	0	0	0	3
الذكاء	0	0	2	1	1	0	0	0	0	0	0	4
اللعب	0	0	0	0	1	1	1	2	0	0	0	5
التحصيل الدراسي	0	0	0	1	4	7	4	4	0	4	0	24
علم النفس الطفل	0	0	0	0	0	0	0	0	0	22	0	22
المجموع	1	0	2	14	13	23	20	25	2	32	9	141

جدول رقم 3
بحوث حول المراهقة

السنوات / المحاور	72/73	73/74	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81	81/82	آخر	المجموع
دراسة سيكولوجية للمراهقة	0	0	0	3	1	7	4	2	0	4	1	22
القيم الدينية والاخلاقية لدَى الطفل والمراهق المغربي	0	0	0	1	2	0	2	1	0	0	1	7
المخذرات	0	0	0	2	1	2	3	0	0	0	0	8
الانحراف	0	0	1	3	0	1	5	5	1	3	1	20
المجموع	0	0	1	9	4	10	14	8	1	7	3	57

جدول رقم 4

بحوث تتناول الظاهرة الانسانية

المحاور / السنوات	72/73	73/74	74/75	75/76	76/77	77/78	78/79	79/80	80/81	81/82	آخر	المجموع
الأمراض النفسية والعقلية ومناهج البحث الاكلينيكي	0	0	0	4	0	0	2	1	1	9	1	18
الطرق التقليدية في العلاج النفسي	0	0	0	0	0	1	0	2	0	0	0	3
المعتقدات الشعبية	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	5	6
مشاكل ووسائل التكيف لدَى المعوقين	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	2
التوافق المهني	0	0	0	1	1	1	1	5	0	0	0	9
التخلف العقلي	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	1	3
الانفعالات	0	0	0	1	2	0	1	1	0	2	2	9
الحياة الجنسية	0	0	0	1	2	2	3	4	0	3	0	15
سيكولوجية المرأة	0	0	0	1	0	0	4	0	0	2	2	9
المجموع	0	0	0	9	5	5	11	13	2	17	12	74

جدول رقم 5
مقارنة بين المحاور

المحـــاور	عـددهـا
بحوث تتناول موضوع الطفل	14
بحوث حول المراهقة	57
بحوث تتناول الظاهرة الانسانية	74
بحوث متنوعة	64
المجمـــوع	336

وقد خصص اليوم الدراسي بأكمله لمناقشة العروض المقدمة وللتفكير في تقديم ورقة عمل مشتركة يكون الهدف منها هو بلورة المعنَى المقصود من انجاز بحث الإجازة : من حيث صلته بالتكوين العام الذي يتلقاه الطالب وحتَّى يكون انفتاحا أوليا على أفاق البحث العلمي وليس مجرد القيام باجراء «اداري» ضروري لنيل الاجازة .

هذا وستعمل الشعبة على موافاتكم ، في العدد القادم ، بملخص عام لمختلف مداخلات الزملاء الأساتذة ، وكذا الخطوط العريضة التي تم التوصل إليها في اللقاء .

2 – أنشطة شعبة الجغرافية

من أهم الأنشطة التي عرفتها شعبة الجغرافية أثناء السنة الجامعية 1982 – 1983 : استقبال أستاذين «زائرين» وتنظيم يوم دراسي حول إشكالية الجغرافية .

1 – مقام الأستاذ فرنان جولي من جامعة باريز السابعة (فرنسا)

تميز هذا المقام الذي استمر من 25 إلى 29 نونبر 1982 بالمناظرات التي نشطها الأستاذ الزائر حول المواضيع التالية :

– الجيمورفلوجيا وميادين تطبيقها
– الإنسان وأثره على تغيير الوسط الطبيعي
– الإنسان في المناطق الجافة .

هذا وقد أنهى الأستاذ جولي مقامه برحلة ميدانية استهدفت دراسة منطقة تافيلالت وناحية وارزازات .

2 – مقام الأستاذ دانييل ناهون من جامعة بواتيي (فرنسا)

تميز مقام الأستاذ الذي امتد من 7 إلى 12 / 12 / 1982 بإجتماع أولي مع أساتذة الشعبة ثم بإلقاء عدة عروض خاصة بطلبة السنة الرابعة وطلبة السلك الثالث وقد تركزت المحاضرات على المحاور التالية :

– الأصناف الرئيسية للتفسخ الكيماوي على وجه الأرض .
– نماذج من الأتربة في المناطق المدارية : دور التنقلات الجانبية .
– التفسخ الكيماوي للصخور والمعادن .
– التوضعات النسبية : الأدرع المدارية المتحددة .
– التوضعات المطلقة : المشاهد المتوسطية وعملية تكوين القشرات الكلسية
– دور التفسخ في تكوين التضاريس : الحادورات وأنماط التسطح .

وقد انتهى مقام الأستاذ بتنظيم رحلة دراسية إلى منطقة السايس والمغرب الشرقي وذلك بقصد الإطلاع على سير الأبحاث التي يقوم بها في عين المكان بعض أساتذة الشعبة .

3 – تنظيم يوم دراسي حول إشكالية الجغرافيا : 25 فبراير 1983

في إطار تكوين نظرية شمولية حول المشاكل النظرية التي يطرحها تدريس الجغرافية بالكلية وحرصا من أساتذة الشعبة ، على توضيح المفاهيم ومحاولة الخروج بتصور مكتمل لما يسمى حاليا بأزمة الجغرافية ، نظمت شعبة الجغرافية يوما دراسيا تضمن العروض التالية :

– عرض تقديمي حول إشكالية الجغرافيا — للأستاذ محمد الغوات
– إشكالية الجغرافية الطبيعية — للأستاذ عبد الله العوينة
– المنهجية الجيمورفلوجية — للأستاذ إدريس الفاسي
– مشكل الأوضاع في المغرب وارتباطاته بجغرافية الأرياف — للأستاذ اسماعيل العلوي

وقد تلت العروض مناقشة مكثفة شارك فيها معظم جغرافيي الكلية وقد حصل الإتفاق في الأخير على تجديد اللقاء ولكن هذه المرة على أساس توضيح مفاهيم الجغرافية البشرية كذلك حتَّى يحصل نوع من الوضوح بالنسبة للإشكالية المطروحة .

هذا وسنقدم في العدد القادم عرضا مفصلا حول مختلف العروض والمناقشات التي دارت طيلة هذا اليوم الدراسي .

3 – أنشطة شعبة الانجليزية

ملخص عن أنشطة الشعبة للسنة الجامعية 1982 /1983 .

قامت الشعبة زيادة على التأطير البيداغوجي لطلبة الأسلاك الثلاثة (1064 طالبا) بالأنشطة التالية :

1) استضافة أساتذة من جامعات في الخارج للقيام بمحاضرات ولقاءات مع أساتذة وطلبة الشعبة :

ا – من 10 إلى 13 يناير 1983

كولين ماكيب (جامعة سراثكلايد ببريطانيا) . قام الأستاذ ماكيب بعدة محاضرات ولقاءات حسب البرنامج التالي :

– الاثنين 10 يناير : لقاء مع الأستاذ عبد الرفيع بن حلام ، رئيس الشعبة .

– الثلاثاء 11 يناير : لقاء مع الأساتذة : أبو طالب ، الادريسي ، الغساسي ، كريم ، الزرورة ، السايب والجماري وذلك ليتعرفوا على برنامج الدراسات الأدبية بجامعة ستراثكلايد .
لقاء مع السيد العميد تلته محاضرة حول
The English Critical Tradition

– الأربعاء 12 يناير : محاضرة حول James Joyce

– الخميس 13 يناير : محاضرة تحت عنوان : البنيوية وتطورها (Structuralism)

ب – 4 فبراير 1983

قامت الدكتورة ماري رونتري من كلية ماونت هوليوك بالولايات المتحدة بإلقاء محاضرتين لفائدة طلبة السنة الرابعة والسلك الثالث وذلك حول الموضوعين التاليين :

1) تجاهل فولكنر لقواعد البلاغة
2) المرأة في الأدب الأمريكي .

جـ – من 10 إلى 11 مارس 1983

ألقى الدكتور جرومي واينر (جامعة «أولد دومنين» Old Dominion بالولايات المتحدة) محاضرتين ، الأولى بعنوان : «الثقافة الأمريكية الأصيلة : الهنود الحمر قبل الأوروبيين» والثانية بعنوان : «نظام الرق نظام غريب» وذلك يوم 11 مارس .

وفي نفس اليوم ، التقى الأستاذ واينر بأساتذة الشعبة لمناقشة مشروع عقد اتفاقية التبادل الثقافي بين كليتنا وجامعة أولد دومنين .

د – من 11 إلى 19 أبريل 1983

القت الدكتورة سيلفيا آدمسون (من جامعة ستراثكلايد) سلسلة من المحاضرات وذلك حسب البرنامج التالي :

– يوم 11 أبريل : «التحليل اللسني والنص الأدبي»
– يوم 13 أبريل : «البنايات اللسنية والكفاءة الأدبية»
– يوم 19 أبريل : «التعبير اللغوي والاختيار الأسلوبي»

كما القى الدكتور دجون وولفورد (جامعة لندن) الذي كان برفقة الدكتورة آدامسون ، محاضرة يوم 12 أبريل تحت عنوان : الشعر البريطاني المعاصر» .

2) عرض أفلام ناطقة بالأنجليزية ومقتبسة عن مؤلفات أدبية شهيرة ، وذلك حسب البرنامج التالي :

ا – يوم 1982/12/22 «The Grapes of Wrath»
ب – يوم 1983/1/17 «Ship of Fools»
ج – يوم 1983/2/18 «Stalag 17»
د – يوم 1983/3/11 «The Maltese Falcon»

3) تنظيم يوم لتنسيق العمل البيداغوجي بين شعبتي الرباط والدار البيضاء تمت

خلاله مناقشة طرق التدريس والتهييء التربوي للامتحانات الكتابية منها والشفوية على ضوء الاصلاح الجامعي الجديد.

4) المشاركة العملية في التنظيم والسهر على نجاح المؤتمر الثالث للجمعية المغربية لأساتذة اللغة الأنجليزية، الذي انعقد بمدينة الجديدة من 20 إلى 25 مارس 1983.

وخلال المؤتمر قام الأستاذ أبو طالب والأستاذ الزرورة بالقاء عروض حول تدريس اللغة والأدب الأنجليزيين بالمغرب.

5) متابعة وحدة البحث في اللسانيات المنبثقة عن مبادرة مشتركة بين شعبتنا وشعبة الفرنسية لنشاطها حيث قدمت عروض مختلفة نذكر منها ما يلي:

الأستاذ المجاهد الحسين	« Le Nom en berbère »
الأستاذ الجماري عبد الرحيم	« L'accent en arabe marocain »
الأستاذ جلال نور الدين	« Logical entailment and Word meaning »
الأستاذ بوكوس أحمد	« Structure syllabique en Tachelhit »
الأستاذ السايب الجيلالي	« A survey of Recent Developments in Phonological Theory »
الأستاذة بوف كريستين	« L'emphase en arabe »
الأستاذة بنزكور فوزية	« Les relatives deictiques »

6) **النشاط العلمي** :

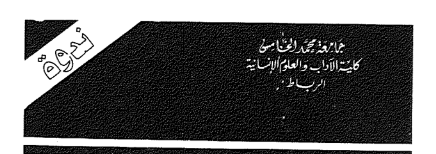
كما تمت مناقشة أطروحة السيد عبد الله كوشا (جامعة القاضي عياض بمراكش) لنيل دبلوم الدراسات العليا، الذي انجز تحت إشراف الأستاذ الجيلالي السايب. وشارك في لجنة المناقشة زيادة على الأستاذ المشرف، الأساتذة: لوى اندري كرافيل (جامعة محمد الخامس) ومحمد واكريم (جامعة سيد محمد بن عبد الله) وعنوان الأطروحة هو:

« Variation and Code-Switching In the Souss Valley »

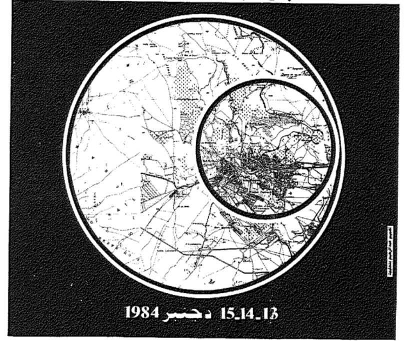
4 – أنشطة شعبة اللغة الاسبانية وآدابها

من أهم أنشطة شعبة اللغة الاسبانية وآدابها أنها استضافت الأستاذة نيلي كلميسي Nelly Clemessy من جامعة نيس بفرنسا في الفترة ما بين 8 إلى 15 مارس 1983 ، وقد قامت بالقاء عدة محاضرات حسب اليومية التالية :

Fechas y Horas	Temas	Curso	Lengua
Jueves 10 de marzo	Una explicación de texto sacado de **Pequeneces** del Padre Coloma.	Licenciatura y C.E.C	Espanola
Viernes 11 de marzo	Tradición y evolución del cuento en el siglo XIX	Licenciatura y C.E.C.	Espanola
Lunes 14 de marzo	Perspectiva y práctica de la novela cervantina.	Licenciatura y C.E.C.	Espanola



تطور العلاقات بين المدن
والبوادي فى المغرب



ندوة حول تطور العلاقات بين المدن والبوادي في المغرب

تعتزم كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط عقد ندوة علمية في أيام 13 ــ 14 ــ 15 دجنبر 1984 في موضوع : «**تطور العلاقات بين المدن والبوادي في المغرب**» .

* * *

وستتناول أعمال الندوة المحاور التالية :

1 – الاشكالية العامة والمفاهيم

– تحديد مراجعة بعض المفاهيم المستعملة .

2 – طبيعة العلاقات بين المدن والبوادي بالمغرب إلى أواخر القرن 19 .

– ايقاع التحولات الاقتصادية والاجتماعية ، مؤشرات تواجد قوى أساسية مغايرة للقوى الحالية : «القبيلة – المخزن الزوايا ...» .

3 – تطور العلاقات بين المدن والبوادي في مغرب القرن 20م

– نمو سكان المدن والبوادي .
– تطور الاقتصاد الرأسمالي : توزيع الاستثمارات والتجهيزات ، العلاقة بين الانتاج الفلاحي والصناعي .
– تطور البنيات الاجتماعية وتوزيع الخدمات .
– مظاهر هيمنة النموذج الثقافي واللغوي : (الثقافة الحضرية والثقافة البدوية) .

4 – حلول ومقترحـات

– المخططات التوجيهية للنمو الجهوي ؟
– التوازن بين المدن
– اللامركزية الاقتصادية والادارية .
– سياسة اعداد التراب الوطني .

وسيساهم في هذه الندوة أساتذة باحثون من الجامعات المغربية ومن بعض الجامعات العربية والأجنبية .

منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية ـــ الرباط

رسائل جامعية

- ☐ أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 ـــ 1912) طبعة جديدة، جزءان في مجلد واحد، 1983
- ☐ نعيمة هراج التوزاني : الامناء بالمغرب في عهد السلطان مولاي الحسن (1290 ـــ 1311 / 1873 ـــ 1894) مساهمة في دراسة النظام المالي بالمغرب ـــ يناير 1979.
- ☐ سعيد بنسعيد : دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، 1980.
- ☐ سالم يفوت : مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر.
- ☐ عبد اللطيف الشاذلي : الحركة العياشية، حلقة من تاريخ المغرب في القرن السابع عشر، 1982.
- ☐ Abderrahmane Taha : Langue et Philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie. Janvier 1979.
- ☐ Ali Oumlil : L'histoire et son discours, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun, 1979.
- ☐ Abdellatif Bencherifa : Chtouka et Massa, étude de géographie agraire, 1980.
- ☐ Abdelkader Fassi Fehri : Linguistique arabe : forme et interprétation, 1982.
- ☐ Ahmed Moutaouakil : Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, 1982.

نصوص

- ☐ محمد المنوني : ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ـــ 1980.
- ☐ محمد بن تاويت : جهار مقالة (أربع مقالات مترجمة عن الفارسية)ـــ 1982.
- ☐ محمد المنوني : المصادر العربية لتاريخ المغرب (من الفتح الاسلامي إلى نهاية العصر الحديث) 1983.

أعمال الندوات

- ☐ اللقاء المغربي الأول للسانيات والسيميائيات، عروض ومناقشات 6 ـــ 18 ابريل 1976 (بالعربية والفرنسية).
- ☐ أعمال ندوة ابن رشد، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، أيام جامعية من 21 الى 23 منه، 1978.
- ☐ أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير المقدمة 14 ـــ 17 فبراير 1979.
- ☐ Actes 6ᵉ colloque international de linguistique fonctionnelle S.I.L.F., Rabat 10-15 juillet 1979.

المجلات

- ☐ مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية : العدد الاول والثاني (1977)، ثالث ـــ رابع (1978)، خامس ـــ سادس (1979)، السابع (1980)، الثامن والتاسع (1982).
- ☐ Langues et Littératures : volume I (1981). volume II (1982).
- ☐ Héspéris Tàmuda : du vol. I (1960) au vol. XXII (1984), vol. de l'année 1921 (réédition).

MAJALLAT KULLIAT AL ADAB

Directeur : Hassan Mekouar

*

Abonnement :

Maroc 20,00 DH
Maghreb équivalent de 20,00 + port
autres pays équivalent de 40,00 + port

Adresse :

3, Rue Ibn Battouta — Rabat — Maroc
C.C.P. : 45631 Z — Rabat



مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

رقم الايداع بالخزانة العامة 1977/1